

第一章“易的图、象、数三呈现”简义

抉发中国易学中那些“先乎历史”(pre-history)、“先乎逻辑”(pre-logic)、“先乎科学”(pre-science)的创造性智慧(creative intelligence)中所蕴藏的基型理念(archetypal ideas)藉以阐述中国文化原始的特征、源流及其演变,为中国民族文化作业指示其应循或者可循的途径;并阐发此项基型理念的义蕴,以探索可能的新的科学理趣、新的数理关系和新的哲学观念,来补救西方“科学理知”、“哲学思辨”、“物质文明”的偏失,宜为当代易学研究最重要的目的。

上述工作可从《易》的图、象、数三方面着手:(一)搜集历代《易》注中及今人所绘制的图(以目前为止约计二百至三百)不仅依据“河图”、“洛书”及“《说卦传》八卦方位图”的系统加以分类,并应依据其方阵性质(matrix qualities)、拓扑性质(topological qualities)及投射性质(projectional qualities)加以分类;(二)集合易辞、易传中所举的象和历代注《易》者所言的象及逸象(约计四百至五百)加以分类,并寻绎《说卦传》中对于象的分类所据的原则,并识其义趣,藉以探索“易礼”、“易事”、“易候”之究竟;(三)阐明古易学中所言“易”(“有无相代,彼此相易”——周简子)、“不易”(“有常有体,无常无体”——周简子)、“变易”(“两有相变、改其形体”)及“交易”(“三五以变”、“旁通情也”)之理,并推演出《易》的时空观。

(即宇宙观所派生之数理关系如“方位”如“成列”(方阵)如“趣时”(向量)如“旁通”(张量)如“太极”(中心)如“无方”(不封闭)如“无体”(超拓扑学)如“不困穷”(时空无穷无限)藉以说明中国人的“充量和谐”的宇宙观 (concept of the comprehensive harmony).

又《易》中“时用”观念亟待发挥。西方物理学家只把“时间”当作是第四进向，另与长、高、阔三进向结合为“时空套具”(time-space continuum)。谈到“时空套具”只能从几何形态去了解它。或者把“时用”当作是一种数学“函数”看待或者索性把时间“空间化”(spatialization)。西方科学家对于“时用”的考虑往往落于“形迹”或“形体”的体认而不明“时间”真正的“能”和“用”。

《易》重“时用”。《易》中所言“敦时”、“坤空”之理“易”(时用)“简”(空用)之理及“盈虚”、“消息”、“出入”、“往来”、“进退”、“升降”、“交泰”、“感化”、“革故”、“鼎新”、“积渐”、“恒久”、“存亡”、“得失”、“生死”之理皆所以彰时间之功能。致于方阵性、拓扑性、投射性乃空间之性质实为“时用”之表象而已。

如能综合吾人对于易图、易象、易数之心得庶几易理可得而昌明。古易学家谓“穷神知化”、“知来藏往”、“明‘天人之际’”、“穷‘性命之理’”岂虚语哉！

第二章 “易的原始”与“卜筮之书”

一 《易》在历史中的演变

班固在《汉书》中谓《易》“人更三圣，世历三古”。孟康注云：“《易·系辞》曰：‘《易》之兴其于中古乎？’然则伏羲为上古，文王为中古，孔子为下古。”（开明二十五史本）孟康之言卓有见地。实则《易》之演变由伏羲画卦，经神农、黄帝、尧、舜，是为《易》之上古前期“图式时代”。夏、商、周各用六十四卦，夏成《连山易》，殷成《归藏易》，周成《周易》，是为《易》之中古中期“筮用时代”。孔子赞《易》作《彖》、《象》、《文言》、《系辞》各篇“十翼”中之《说卦》、《序卦》、《杂卦》各篇，或为周代民间通用之“治易之资料”，于六国秦汉之际并入《周易》中，是为《易》之下古后期“哲学时代”。

《易》在其上古前期伏羲、神农时代，恐怕只有“绳结图式”的八卦。黄帝以后方有“刻划图式。”（据大陆上所发现六千年前之石器及陶器上已有“刻划文字”，此项文字早于后之“书契文字”）是为《易》之“图式时代”。此项图式除六十四卦之图式如乾作☰、坤作☷等等，现存《周易》、《左传》、《国语》、《穆天子传》中。他如“太极图”、“六十四卦圆图”、“河图”、“洛书”等在中国初有“刻划文字”及“书契文字”时，绘制于通行之骨简、木简、竹简上皆不易办，必得另行绘制。今《尚书·顾命》中谓：“大玉、夷玉、天球、河图在东序。”

此“河图”岂上古所传之图式乎？是故今日在《周易》中不见以上所言之图式，不得谓此项图式并不存在；同时亦不得谓此项图氏出于宋人杜撰，因此图式可能久传民间，迟至公元一千年左右方由道家、儒家引入著述之中。

《易》于中古中期夏、商、周各代并用六十四卦演绎之，成为卜筮之工具。据汉代桓谭说《夏易》和《殷易》各用八个经卦和八个别卦，演为六十四卦。而夏之《连山易》有八万字，殷之《归藏易》有四万三千字，皆较《周易》卦辞爻辞字数为多。《夏易》、《殷易》今无可考，而《周易》独存。

夷考《系辞传》言伏羲画卦之目的在“通神明之德，类万物之情”。并历言伏羲、神农、黄帝、尧、舜各各取象于易卦，而制作有益于民生的器具、制度、礼俗、书契。好像在上古前期的《易》是一部“百科全书”，而这个“百科全书”的内容只是六十四个卦。这些卦所提供的基型理念（archetypal ideas）竟能引发古代圣人创造发明种种文化“事”、“物”，领导人民走向文明的途径。《易·贲卦·象》曰：“文明以正，人文也”。这真使现代人惊奇，且不敢相信。但是从文化心理学立场看来，《系辞传》所言古代圣人从事于文化“事”、“物”的制作，应属于“先乎历史”（pre-history）“先乎逻辑”（pre-logic）及“先乎科学”（pre-science）的时代。他们无历史因袭可凭藉，纯然根据各人与生俱来的“宗教神明的”、“道德人伦的”、“美感实用的”情操，经由“仰观”、“俯察”、“近取”、“远取”及“触类旁通”的想像，不单单为了“求生存”，并且为了满足上举的情操（sentiment）及光昌人性（glorification），于是因物施功，制作文物，因情表达、创立制度。

二 由伏羲画卦到三代卜筮

何以伏羲所画的六十四卦的图氏系统及此一系统中所含象、

数的意蕴到了夏、殷、周三代,时期被用作为卜筮的器械?其中曲折,必须从中国古代宗教情操转变上找根据。

大概中国在上古时代确曾有巫教(萨满教 shamanism)。曾在陕甘地区挖得陶制男巫女巫的像。男女巫面上绘有花纹,而女巫头上盘一蛇自头顶至颈背)其猖獗的程度已经到了“家家作巫”其结果是“人神混淆”(参看《国语·楚语》)巫觋得以故作威福,生民遭其痛毒。黄帝始建“享祀祖宗”的宗教,而以孝敬为人道之本。想黄帝与炎帝之战及征伐共工、讎兜和三苗皆与此事有关(《史记·黄帝本纪》有“用征不享”的记载)

“享祀祖宗”的宗教所享祀者乃已死去祖宗的神鬼。如是则人神之界划分清楚,不得“人神混淆”。再则生民与神鬼之关系转变成家人父子间的关系,神鬼不得无端降灾祸于其子孙。再则古代帝王曾借“神道设教”提倡孝道,是故尧“能亲九族”而舜“克谐以孝”。孔子于《中庸》中对于“神道设教”之意言之綦详:“鬼神之为德其盛矣乎!……使天下之人齐明盛服以承祭祀。”再则曰:“事死如事生,事亡如事存,孝之至也。”皆所以发挥自黄帝以来所提倡的“祭祀祖宗”所含的人道主义之精神,正所以针对“巫教”所造成“人神混淆”的弊害。

据《礼记·祭法》及《左传》所传古代帝王舜、禹、殷、周所奉行的“禘”、“郊”、“祖”、“宗”典礼,无不以其先公先王为祭祀的对象。至于祭祀天、地(“社”)、四时寒暑、日、月、星、辰、四方及百物之神,亦配之以前代的神鬼。此项“人情化”或者“人格化”(personification)的宗教情操,使伏羲所言“通神明之德”更易于从事;使那些为祭祀而卜筮的人,对于卜筮所得的卦辞爻辞的指示,更有亲切之感,因为与祭者所通的“神明之德”便是与祭者自己宗所给的旨意,于是虔诚孝敬之思油然而生。反之,巫教以神鬼附身之巫觋,随时随地为生民祈福求医,生民不仅要“丰粢厚膋”祭祀

神明，并且要“醢重献帛”行贿巫覡。此项宗教行为不仅有亵渎神明之嫌，且渺道德教育之价值，盖纯出于当事人之私情私利也。

孔子于《礼记·表记》中说道：“昔三代明王皆事天地之神明，无非卜筮之用。不敢以其私褻事上帝，是故不犯日月、不违卜筮。”所谓“不犯日月、不违卜筮”者，即言于祭祀之前必须请示于祖宗神鬼，问明“祭日”、“祭时”、“祭典”、“祭物”等等。鉴于殷墟卜辞所记者大都为此类贞卜，其用蓍占筮必另有记录（惜已朽毁），庶几与祭者不得随时随地以私请而亵渎神明。嗣后有关“祭日”、“祭时”、“祭典”、“祭物”等渐成定例，蔚为国家典礼。但是与祭者每祭必先用卜筮，盖所以“慎重将事”（to make sure），“不敢以私褻事上帝”。

如此看来，伏羲所创立的六十四卦图式系统到了夏、商、周三代，它的功用好像已经扩大了。不仅依据此一系统中所含的“象”、“数”的关系来制作文物、创立制度，并且用来帮助决定邦国大事（“国之大事惟祀与戎”）及君王行止。在夏、商、周君王看来，《易》是唯一、最古老的、具有全知“能研诸侯之虑”、“因二以济民行”）、全能“范围天地之化而不过，曲成万物而不遗”）、神乎不可测的性能。凡蓍筮所得的占告，无非是神明的昭示。而此之神明亦即祖宗的神鬼，于是产生一种“如临父母”的亲切感，容易“受命如响”。

但是实际上《易》在“筮用时期”的功能似乎只限于“决疑”（“不疑何卜”）。大凡人在疑虑之中重在搜集情报，但世事种因多端，时势一去不复，情报虽多，犹难决定行止。三代君王竟把《易》所提供的情报认为是最完善之情报，以其包括天时、地利、人和，同时及认为此项情报（见诸卦辞爻辞）乃祖宗神明的昭示，虽有增强其决策的信心，但《易》不可能如是其“几”也（至少今日看来），所以他们所决之策在“概然率”上只有百分之五十的价值。换言之，其存、亡、得、失的机会是一半一半，实在无补于事。

作为筮用的《易》在“通神明之德”方面，据前文已知其不足

“研虑”、“决疑”。在“类万物之情”方面，全然遭到忽视。读今日之《周易》，其卦辞爻辞但如断烂朝报，其词闪烁，其意模糊，毫无哲学言理的意味。必待孔子赞之，方显《周易》之博大精深。吾人今日读《彖》、《象》、《文言》、《系辞》各传，显见孔子志在恢复《易》在上古时代之原始企图，欲建立一“形而上学”作为普遍科学之基础。同时孔子又阐明了《易》在中国历史文化作业中已表现的功能，及将来可能表现的功能。

三 《周易》的肇始

夏易《连山》、殷易《归藏》皆已亡失而《周易》独存。《周易》所用乃上古伏羲所作之六十四卦。但卦辞爻辞据《史记》、《汉书》谓作于文王。《系辞传》只言“《易》之兴其在中古乎？”“作《易》者其有忧患乎？”“当文王与纣之事邪？”其语气亦未十分肯定。稽诸事理，文王作卦辞爻辞事未必可信（窃疑卦辞爻辞可能是中古时期卜筮者的集体创作，未必出于一人之手），但文王曾用《周易》卜筮，从事于极深研几是可信的。

作者以为文王见疑于殷纣，被囚于羑里，可能导因于一不幸的婚姻关系。见于《易·归妹》的爻辞：“九四 归妹愆期 迟归有时”、“六五 帝乙归妹 其君之袂不如其娣之袂良”、“上六 女承筐无实，士刲羊无血、无攸利”。此“归妹”之妹疑即《诗·大明》中所言嫁文王昌之“佻天之女”。所言“归妹愆期”之事及“其君之袂不如其娣之袂良”，明言此一婚姻颇有波折。或此殷室美人嫁前已有所恋，而嫁后亦不愉快。且婚后未生子女（“女承筐无实”），于是文王另娶“有莘续女”（《诗·大明》），续女生武王发，而“佻天之女”久已下落不明。殷周之间因此一婚姻而失欢交恶。殷纣囚“西伯昌”之事不为无因。

文王于被囚之后不得灼龟观兆，于是因《夏易》与《殷易》之卦

辞爻辞（爻辞中多夏殷故事），或增减已有之民间卦辞爻辞重演六十四卦。此之而谓“增减”者，即言文王引用其自身所遭遇之时事及其记忆所及之往事，使卦辞爻辞对于他那一时代的人具有意义，此之所谓“bring it up to date”。窃疑文王增减卦爻辞之目的不仅在探究个人之存亡得失，恐用之以与周室传递消息情报（伏羲结绳作卦亦是为了传递消息）。其用语之晦涩艰深，其含义之隐藏机密，恐怕只有周室中深通历史故事及当前处境者方能识其底蕴。

据《左传》所载鲁庄公二十二年（前 685）因犬戎之乱，周史逃亡。有周史以《周易》见陈侯。陈侯曾试之以卜吉凶。嗣后诸侯始以《周易》卜筮。现存《左传》及《国语》中者不下二三十例。换言之，在鲁庄公二十二年以前《周易》原是周王朝所秘藏之宝典，只有周室政要偶或用之。

四 孔子赞《易》

诸侯用《周易》卜筮早于孔子约一百五十余年。孔子于晚年始得《易》。据晚近马王堆出土之帛书中《要》篇言及“孔子老而好易。居则在席，行则在囊。有古之遗言焉”，足见其用功之勤。孔子赞《易》本乎孔子所见“易之原始”。孔子未尝以《周易》作卜筮之用。《左传》与《国语》中无记载孔子卜筮之事。后代曾有记孔子卜卦事，殊不可靠。孔子于《论语》中每引《诗》、《书》、《礼》教门弟子（世传“子夏易”非卜商子夏也）而孔门再传弟子如孟子、荀子亦不重《易》。亦不征引《易》辞。《荀子》中似有一见（但无关紧要）其故耐人寻味。但《论语》中孔子曾言：“假我数年，五十以学易，可以无大过矣。”（《述而》）此段显然有错简，错在何处，言人人殊，难有定论。但孔子曾叹：“凤鸟不至，河不出图。”是则孔子曾见“河图”，且知“河图”之历史根源。又子贡曾以“夫子之言性与天道，不可得而闻也”为憾（《公冶长》），但就《论语》之所记言之，孔子似未曾传

《易》于子张、子夏、子游、子贡、子路、冉有、冉雍、颜渊、有若之辈。夷考见于《论语》中诸门弟子，孔子独赞颜渊好学不幸早死。其余虽有以德行、言语、政事、文学见长者，但无不以“从政”为职志。孔子不传《易》于若辈，岂亦本乎“因材施教”之道。且孔子得年七十有三，而《论语》中所记孔子之言行，不出孔子去鲁返鲁前后二十余年。又《论语》不过一万六千余字，其所记孔子之言约为三分之二，何能据《论语》一书以窥孔子言行之全貌？是故《论语》不记孔子赞《易》之辞，不足为怪也。

今之《周易》乃秦汉以来所传之经文。除六十四卦之名称图式（无“太极”、“河图”、“洛书”等图式）尚有卦辞爻辞及《彖》、《象》、《文言》、《系辞》、《说卦》、《序卦》、《杂卦》各篇。《彖》、《象》、《文言》以下各篇，自汉代以来称之为“十翼”。就“十翼”各篇之内容及孔子赞《易》之宗旨，阐发“易”之原始意蕴并建立一“形而上学”作为一切学问之基础）言之，“十翼”各篇未必全是孔子之言。《文言传》、《系辞传》中标明“子曰”者，凡二十余处，应是孔子之言，但其他未标明“子曰”者，亦未必不是孔子之言。而《彖传》、《象传》对于了解《易》之原始意蕴关系重大，亦应是孔子之言。唯《说卦》、《序卦》、《杂卦》三篇应是当时治易者所应备之参考书，原属资料，牵涉理论部分较少，大概于六国秦汉之际经人汇集编纂而成。虽《系辞传》亦有经后人编纂之痕迹，其中重复、错简、错字之处随在多有，是乃现存中国古代典籍之通病，不得因此谓《周易》为伪书，更不得因此谓孔子与《周易》无关。如《古史辨》中某些作者认《周易》被尊为六经之首，实出于汉儒尊奉孔子以图权位利禄者，是诚小人之谅也。

孔子赞《易》明见《易》在中国历史文化所表现之功能：“《易》有圣人之道四焉：以言者尚其辞；以动者尚其变；以制器者尚其象；以卜筮者尚其占。”再则曰：“夫《易》圣人之所以极深而研几也。

唯深也 故能通天下之志 唯几也 故能成天下之务。〔通其变遂成天下之文 极其数遂定天下之象。〕子曰‘《易》有圣人之道四焉’者，此之谓也。”（并见《系辞传》）是故孔子所赞之《易》不单单是作为筮用的《周易》 他深明《易》自伏羲至三代在中国文化作业上所发生的功能，而卜筮之用只是那些功能的四分之一而已。据此，则今之论《易》者以《易》无他 但为“卜筮之书”是为盲瞽。反之 今之论《易》者以《易》不曾为“卜筮之书”是为陆沉。

孔子谓“言者尚辞 动者尚变 制器者尚象”已明示吾人社会行为及文化物之制作与《易》之关系。就《易》“能通天下之志”“能成天下之务”“成天下之文”“定天下之象”立论 则《易》之为用大矣哉！是则在吾人一切文化活动中的价值、意义、目的、理想皆源于《易》。《易》借“图”、“象”、“数”、“辞”提供（明白地或者暗示地）吾人以种种基型理念（archetypal ideas）——道、义、仁、爱、真、善、美、圣、太和、恒久等等——此项基型理念潜存于一“集体潜意识”中 而凡属于“人之类者”无不分别具有此“集体潜意识”之部分，或大或小 或多或少 或深或浅 或明或暗 或用或废。唯聪明睿智 神武不杀者能体认、阐明及推进此诸般价值理想，鼓舞人心，力争上游 创作优美文化 享受人生幸福。

是故孔子赞《易》 岂因《易》有“卜筮之用”而赞之 孔子除明见《易》自伏羲以来在中国文化作业之功能外 并阐扬《易》之哲学。从《易》中找出“形而上学”的基础 把那个基础作为一切学问的基础。并且就个人言 那个“形而上学”提供了个人在社会中言语、行动、出、处、进、退的准则 就民族文化言 那个“形而上学”提供了华夏民族一个文化作业的蓝图和远景。

五《易》在中国历史中的误解误用

班固在《汉书·艺文志》上说：“昔仲尼没而微言绝，七十子丧

而大义乖。”“微言绝”之事可谓言之有据，而“大义乖”之事恐未必然也。孔子之“微言”多在《易·文言》、《彖》、《象》、《系辞》各传中而独传商瞿子木。商瞿子木不见于《论语》及秦汉以前著述之中，但并见《史记·仲尼弟子列传》及《汉书·儒林传》中。想司马迁与班固必有所本。《史记》与《汉书》所记孔子传《易》之渊源虽小有出入，皆以田何、杜田生为汉兴时传《易》大师。其弟子及再传弟子如丁宽、服光、杨何、王同、施雠、孟喜、梁丘贺等人著作，并载刘向《别录》及《汉书·艺文志》中。施、孟、梁丘三家皆立为学官，与三家同时之费直未立学官。嗣后汉、三国、魏、晋各代治易之士大都为施、孟、梁丘、费四家之门徒。如京房、虞翻、荀爽、郑玄、马融、陆绩约共二十一家。其易学但见辑逸本，无法窥其全貌。除王弼《易注》以外，晋南北朝时代注《易》者不下三十余家亦皆散失。隋唐以后所存易书如李鼎祚之《周易集解》十七卷、史徵之《周易口诀义》及孔颖达之《周易正义》大都收集汉魏时代前人旧说，虽有存旧之功，但东鳞西爪、支离破碎，难见汉代易学大师之思想体系。溯自汉代凡传《诗》、传《书》、传《礼》、传《春秋》之著作皆未遭受毁弃，独传《易》之书遭此劫运，其故安在？

欲知传《易》之书遭受劫运，吾人必须知中国学术思想界于春秋末季之转变。大约于距今二千四百年间（约当孔子歿后百年之间），齐国首都临淄形成为一学术中心。以齐王志在争霸，罗致四方学者聚而论政于稷下。据《史记》谓有驺忌、驺衍、驺奭、淳于髡、慎到诸人（据云孟子、荀子、屈原皆曾居留稷下）而以驺衍天下知名，不主孔老，独立门户。观其治学之范围至为广泛。“深观阴阳消息”盖驺衍心目中之易学也；“大并世盛衰，因载其机祥制度”盖驺衍之历史观也；“五德转移，治各有宜而符应若兹”盖驺衍之政治观也。

又此一学派所用之“宝书”因驺衍曾入梁为惠王上宾（约在前

363)，以之教授梁之重臣士子，并曾经抄写保有，于梁失国之前埋藏土丘中。于东晋时为不準盗发，称为“汲冢书”，实乃“梁丘藏”（参考卫挺生著《穆天子传今考》第一册外篇第二章）据束皙《晋书》谓“梁丘藏”中计有《易经》二篇与《周易》上下经同；《易繇》阴阳卦二篇与《周易》略同，《繇辞》则异；卦下《易经》一篇似《说卦》而异；公孙段二篇据公孙段与邵涉论易；师春一篇书《左传》诸卜筮；琐书十一篇诸国卜梦、妖怪、相书也”。

驺衍学派虽肇始于齐，但驺衍历游梁、赵、燕各国，深受当时君王所重。延至秦汉凡治《易》者莫不崇尚驺衍易学，阐扬孔子赞《易》之“微言大义”者几无一人。据《汉书·儒林传》、《艺文志》、《后汉书·列传》、《三国志·列传》“吾人获知京房治易明‘灾异’；孟喜治易明‘易候、阴阳灾异’；梁丘贺治《易》明‘变异’（以上三学派之传者皆在学官）；费直治《易》‘长于卦筮’；高相治《易》明‘阴阳灾异’；其子高康治《易》明‘世变’；郑玄‘通京氏易’，主‘爻辰纳甲’；管辂更以卜筮预言名满天下；虞翻治《易》其筮法似尚存春秋古义（‘之卦’）；其说《易》重爻象，孔融赞其治《易》有谓：‘东南之美者，非徒会稽之竹箭也。’”据《吴书》卷十二谓虞翻“观象云物，察应寒暑（‘卦气’之说），原其祸福，与神合契（盖亦喜言灾异且故神其说者）”。夷考以上各家之言行，无一人足称为治孔子之易学而深知孔子之“微言大义”者。且京房以预言灾变，为石显所害，身遭“弃世”，死时四十有一。高康亦以预言世变，身受刑戮。虞翻遭时变（前从王朗，降孙权，以言行耿介，几遭杀身之祸，终贬交州。后汉桓谭以不信“讖决”，几遭杀戮，贬为县丞。荀爽治易明‘升降’，匿迹隐居，晚年应召，参与谋反董卓，几遭不测。大抵此辈易学家或以卦筮测世变，或依阴阳言灾异，或杜撰易辞‘讖决’言祸福，往往使人疑其有奸言惑世之嫌。一旦丧生或遭贬，于是他人不敢留其书，学者不敢承其学。是故两汉三国魏晋之易学书屡遭焚弃，几已荡然

无存，但实不足惜也。即以虞翻易学（经清代汉易学家之整理较为可读）而论，言易象则支离破碎，言易例则混乱无条理。对于孔子易学之“微言大义”，不得其门而入矣。

大抵自孔子歿后，世之尊孔子者诚有之，但七十子之徒几无一人能箕绍孔子之志（不幸颜渊早死）阐扬孔子学说，虽孟、荀大儒亦难望孔子之脊项。秦汉之时有俗儒小儒献典籍邀赏赐，其中误解曲解孔门经典以求幸于君王者，比比皆是。孔子曾以“三年学不至于穀，不易得也”责怪七十子之徒，两汉之儒则变本加厉。如董仲舒之徒其尊孔子则有之矣，但其学说之愚陋与稷下士如出一辙。唯董仲舒以《春秋》说世变，而稷下之士殆若杂家者流而已。

考孔子就《易》所发阐之“微言大义”原可为后世儒家奠立基础，但秦汉之时处于君王专制之下，学术风气表面上以“经世致用”为号召，实际上丧失了自由发展之机运。不仅易学丧失，儒家且堕落矣。查阅《汉书》、《后汉书》、《三国志》中所记载灾异符应之事，足征汉代五百年乃中国历史上学术思想黑暗之时代也。

易学转变始于王弼《易注》，“扫象”之说，非必其失。王弼引道家之玄理破除灾异迷信之说，厥功至伟。但虽明见儒道同源，然偏于清虚玄妙，不尚“文明以正”之理。于是《易》沦为三玄之一，远离实际人生，更无关文化作业。隋唐易学如孔颖达之《正义》，亦踵两晋遗风，崇尚玄谈，不涉政事。

宋儒程颐、周敦颐、朱熹志在仿孔子前例，阐述易理，作为新儒学之根源，并采纳民间流传之易图，并入易书，恢复《易》于伏羲时代图式之原始，似乎易学复兴有望。但朱熹欲恢复《周易》卜筮之用，认《易》为卜筮之书。实际上朱熹未能明见《易》在“图式时代”之原始，更不知《易》之上古用途，更失去孔子赞易之至意。朱熹所欲恢复者乃《易》在周朝之用途而已。即以《周易》而论，朱熹不明成卦之法，亦不知春秋时代占筮之理，且以“火珠林”金钱掷卦法，

勉强比附《易·系辞传》中‘大衍之数’章之语句 左支右绌 不能自圆其说。其详见本书第四章《周易 成卦及春秋筮法》中。

清代朴学兴 惠栋、张惠言、胡渭、黄宗羲崇尚易汉易 董理汉代易学家之说易条例 斥易图 太极图、洛书、河图 谓于《易》无据，于是开易汉学及易宋学门户之见。实际上清代易汉学家亦不见《易》之原妣（上古易学）且墨守汉代易学家之遗言 而此项遗言不过断简残篇而已。研究文字训诂版本章句上贡献亦少，如毛奇龄之《易韵》、顾炎武之《易音》、李富孙之《周易异文释》、宋翔凤之《周易考异》、俞樾之《古书疑义举例》等书 对于今之《易》文错简错字之校正 亦少助益。焦循治《易》自成体系 所言‘旁通交易’、‘当位失道’、‘变通趣时’之理 有足多者。唯‘比例’之条例 虽开‘纵通横通’之门径 恐嫌泛滥。且通辞之功只重爻之所之 而与《易》辞之真实意义及所指实象并不相关 恐非《易》之原始意义。

六 今后易学

今后吾人治易必须打破易汉学与易宋学门户之见，更不必摒弃‘易图’。民初治易学人如端木国瑚之《周易指》、杭辛斋之《易学丛刊》大都汇集前人之说，了无新见。近数十年来如吾师方东美先生深知《易》之微言大义 发挥‘生之理’、‘爱之理’、‘化育之理’、‘原始统会之理’、‘中和之理’、‘旁通之理’ 诚符‘探赜索隐钩深致远’之旨意（见《哲学三慧》）薛学潜之《易经数理科学新解》黎凯旋先生之《易数浅说》杜维藩先生在《文粹》中所言《易》之图数与生物遗传学之关系，赵尺子先生于在台某杂志中所言河图与蒙古庙宇建筑之历史渊源 郑衍通先生之《易与天文》（见《易学应用之研究》第一辑 台北中华书局）及美国学者黎文（Nathan Niven）所言易与中国古代天文历算之关系（见若干年前之《通报》[Tung Pao]）各从易图、易数、易理方面来修正或证实或预测现代西方科

学之理论；或解释中国历史事件；或指示易图易数可能发展之新趋向 及其可能导致新器物之发明。是则治易者摒弃《易》为卜筮之书之成见 进而恢复《易》在上古“图式时代”之原始功能 实足庆幸。但《易》博大精深 其图、数、象所包含之理或无穷尽。因时代之学术风尚及人才之禀赋训练，必代有新学理被发现、新器物被发明。

至于欲恢复《周易》卜筮之用 虽然依循《系辞传》“大衍之数 五十，其用四十有九”所示之步骤成卦（如拙著《〈周易〉成卦及春秋筮法》中所示者），但于用占之道并无定例可循。即筮得某卦某爻之辞，吾人所得者不过占断、讖决，“似是而非”之说辞而已 现代人不得“受命如响”。吾人必须了解当殷周之际卦辞卦爻之作者所见之象、所撰之辞、所知之理、所指之事 对于当时作者其象鲜明 其辞显豁 其理昭著，其事证验 但对于今人其象模糊 其辞晦涩 其理隐曲 其事无征。若学人强不知以为知，乃欲藉《周易》中卦辞爻辞所指示者以决定个人或国家之行止 无奈愚昧乎 西方少数嬉痞分子采用《周易》，希望藉此古书以指示此一失落时代中之失落分子，是诚缘木求鱼，其去治《易》应有之道远矣！

第三章 “卜筮之用”的心理学

现代人有一种根深蒂固的成见，以为古人——就西方来说‘文艺复兴’以前的可说是古人，就中国来说有人或许把‘五四运动’以前的中国人当作是古人——是迷信的。因为古人有许多知识是没有经过“科学方法”验证的。现代人知道为了求知要采用某些方法，搜集有关资料，拟定一些‘假定’、‘假设’。一旦那些‘假定’、‘假设’既已经过‘科学理性’加以‘认可’（confirmed），又经过感觉亲知加以验证（verified），并且屡试而不爽。于是那个‘假定’、‘假设’便取得了定律的地位，被认为是放诸四海而皆准，证诸古今而不惑的法则。

据云现代科学家所面对的是“事实”，究竟‘事实’是什么？科学家似乎不曾加以精细的审察。但是科学家所认为是“事实”，往往便是在常识上大家所接受的粗浅的“事实”——所采用的方法是理性的，所寻找的是事物之间的‘因果关系’，所搜集的资料事例，往往只限于他们所注意的，同时又被认为与他们研究的主题相关的那一类事例，所拟的‘假定’、‘假设’多多少少已经部分构成了他们的主观成见；根据那个成见，专门搜集在他们心目中认为是有关事实的‘因果关系’的事例，藉以证实其‘假定’、‘假设’的正确性（validity）或者不正确性。科学理论的正确与不正确，无关乎逻辑上的‘真理’或者‘非真理’。

我们必须知道这一种“思想样法”这一种“研究方法”由这种“思想样法”或者“研究方法”所得的“自然定律”或者“社会定律”或者“心理法则”有其“局限性”和“缺陷性”。——我在上面说过科学上的“假定”、“假设”多多少少形成了科学主观成见的部分。把事物的“因果关系”当作是事物之间的唯一关系，而不能看到自然现象或者社会现象或者心理现象有许许多多是无法用“因果关系”加以说明的。换言之，“因果关系”——我目前不愿介入“因果关系”有无这一问题的讨论，如在早的休谟和最近瑞尔（Gilbert Ryle）之所为——有其局限性，只能解释事物之间某些关系。“因果”必因先果后，如果因果同时，则需要新的观念来解释，最近西方学界引入的“偶合性”（synchronicity）的观念是值得注意的。（二）科学研究以分科为其特色。每一科有每一科的问题和范围，那些被认为与他们研究主题无关的便遭到忽略，那些被认为与他们心目中的问题比较“渺茫”的、比较“不关重要”的、便遭到“存而不论”的处理。所以分殊科学所得的“可靠的”知识情报，只局限于分殊科学范围之内。不幸那些知识情报有时被认为是“真理”，于是在应用上发生了偏差，生了可悲的后果。这在社会科学、人文科学、心理科学上最为严重。（三）依据晚近西方理论科学家的体认，某些往日被认为是可靠的自然定律不仅时时遭受到推翻或者修改，并且只具有在概然率上百分比之价值。换言之，那些定律不是绝对的、决定的、一成不变的、永远的“真理”。

以现存的科学定律而论，从物理学的、到生物学的、到社会学的、到心理学的，都不能当作是普遍的“真理”。只是在某一程度上经过了理性认可，再经过感觉亲自验证了的“假定”、“假设”。这些知识情报在征服自然上，或者改造环境上，或许有其应用的价值，但不一定福利人生。假如我说现代科学知识是出于现代科学的信念，或者说是现代人的迷信，必然要掀起轩然大波，骂我开倒车，违

反时代潮流，顽固不灵，反对科学理性。以我和世界上成千上万的科学家打官司 我焉有不败之理 可是我爱“真理”我不能把偏狭的、局限的、不可靠的知识情报当作是“真理”。所以我不能盲目地人云亦云，随声附和。实际上我说目前西方科学知识是出于现代人的迷信，恐怕在国际上可能找到许多哲学家、多数心理学家和少数科学家的同意。

中国自五四运动以来 有些人为了提倡科学 把中国许多极重要的极有学术价值的文献，历史事实，工艺技术上成就，科学的哲学的思想，美术上的创作和高级优雅的生活样法，统统打成是“不科学的”“不现代化的”或者迷信的。既然是迷信的 便加以一笔勾销。那些被认为是迷信的是从现代人的观点来说的，其实可能不是迷信。假如我们不专从“科学理性”的立场，对于那些被称为是“迷信”的妄加批判 而从其他的立场 譬如说“心理学”的立场来看 我之所谓“心理学”是“以心观心”“反省思量”的心理学 不是（一）实验的生理的心理学，也不是（二）医学病理心理学，但包括（三）普通正常人的心理学）有许多被现代人当作是迷信的中国典礼并不迷信。因为现代人把那有关典礼的事物看成是一桩孤立的或者单一的事物，而不知道那个事物只是其他事物的一个步骤，一个段落，或是一个成分。我们应当把那典礼的全部作为是一完整的过程来看，知道那个典礼的目的，才能了解作为那个典礼的某一步骤或者某一段落或者某一成分的目的。

譬如说中国中古时期夏、商、周三代“卜”“筮”的用途，一向被现代人认为是迷信。现代人不曾深究“龟卜”“蓍筮”在使用者的心理上是什么一种过程，发自什么一种动机，希望达到什么一种效果。同时他们并不了解“卜”“筮”乃是古代“稽疑”“研虑”的典礼中一个步骤。在决定国家政事或者个人行止上，“卜”“筮”只是许多考验中的一项考验。这一项考验是在使用者已经“定志”之后，

用“卜”、“筮”所提示的几项参考中的一项参考。假如“卜从”、“筮从”固好，是为“不疚于神明”，否则仍然要根据“君子内省不疚，无恶于志”作为最后决策施行的准绳。不惜把“贞卜”、“筮问”所昭示的置之度外。

关于这一点心理学家荣格 C. Jung 在《易经》英语翻译的引论中曾经说道：“《易经》的目的在于引出使用者的‘自知之明’（self-knowledge）而‘自知之明’出自反省思量自己的动机、人品和行为等等。”同时我在中国典籍里发现有许多记载证明“卜筮之用”有其限度，并且和其他考验方法同时被采用。就是以《春秋左传》和《国语》中所载的筮例而论，我们看到春秋时代那些诸侯的史臣对于《周易》卦辞爻辞所示的“吉”、“凶”的指示，不是盲目的“受命如响”的接受。实际上是出于他们的“自知之明”所做的“情不得已”的决策，借用卜辞、爻辞下所说的作为“藉口”而已。

*

*

*

*

“卜筮之用”不见于《尚书·尧舜典》，但首见于《大禹谟》：“朕志先定，询谋佥同。鬼神其依，龟筮协从。卜不习吉。”照文义上说这几句话是帝舜说的。于是我们可以推想中国在帝舜时代已经使用“卜”与“筮”，作为帝王于国家大事“定志”之后，用卜筮作为“质诸鬼神而无疑”的步骤。现存的《夏书》未及卜筮之事。《商书》中如《盘庚》上下各篇多言卜事。《周书》中《洪范》一篇中对于卜筮之用有了详细的说明。《洪范》这一篇据《尚书》谓系箕子所传。箕子失国以后为周武王封在朝鲜，并询及治国大典，箕子追溯道：“禹乃嗣兴，天乃锡禹洪范九畴，彝伦攸叙。”这明明在说《洪范》是夏王朝开国的宏观大典。根据他的记忆所得书写下来，作为周王朝建国伊始的参考。究竟当殷商时代《洪范》是否也是殷王朝的施政纲领呢？在我看来，《洪范》既传自箕子，而箕子为殷商末代帝受的诸父

之一，想《洪范》必为殷商执政者所必读之书，所必须奉行的宝典。所以《洪范》中所言之事，多多少少在殷商时代是已经奉行之事。关于卜筮之用，《洪范》中有以下的记载：“七、稽疑 择建立卜筮人，乃命卜筮。曰雨、曰霁、曰蒙、曰驿、曰克、曰贞、曰悔，凡七。卜五，占用二。衍忒，立时人作卜筮。三人占，则从二人之言。汝则有大疑，谋及乃心，谋及卿士，谋及庶人，谋及卜筮。汝则从，龟从，筮从，卿士从，庶民从，是之谓大同。身其康强，子孙其逢吉。汝则从，龟从，筮从，卿士逆，庶民逆，吉。卿士从，龟从，筮从，汝则逆，庶民逆，吉。庶民从，龟从，筮从，汝则逆，卿士逆，吉。汝则从，龟从，筮逆，卿士逆，庶民逆，作内，吉，作外，凶。龟筮共违于人，用静，吉。用作，凶。”此段内容可能有错字错简，依现存章句之意可列表如下（十、从之；一、逆之。）

“朕志先定” “谋及乃心”	可之	可之	不可之	可之或 不可之	可之或 不可之
龟 从	十	十	十	十	一
筮 从	十	十	十	一	一
卿士从	十	十	一	一	
庶民从	十	一	十	一	
	大同	吉	吉	吉内凶外	吉静凶作

从《大禹谟》及《洪范》“稽疑”看来，“朕志先定”或“谋及乃心”是国家庙算决策的最早的步骤，而龟卜蓍筮只居于辅助的地位，在诸般考验中一种考验而已（五之二）。古人把“卜筮之用”作为是“质诸鬼神而无疑”的一种考验。我们根据上表的最下一栏在龟逆、蓍逆的情况之下，不管心志可之或者不可之，其吉凶之数各占其半。如遇龟逆其志同时筮亦逆其志，如当事人静而不动，亦不失其吉。又观第三及第四栏凡心志所不可者，或因卿士不从，或因庶

民不从，仍不失为吉。是故龟从筮从不如卿士从、庶民从关系之重大。

大抵古代帝王决定国家大事，据《礼记·中庸》所载约有“六本”：“故君子之道本诸身‘自知之明’也——self-knowledge）征诸庶民，考诸三王而不缪，建诸天地而不悖，质诸鬼神而无疑，百世以俟圣人而不惑。质诸鬼神而无疑者，知天也；百世以俟圣人而不惑，知人也。故君子内省不疚，无恶于志。君子所不可及者，其唯人之所不见乎？”《中庸》中这一段思想内容与“洪范九畴”的思想是一脉相承的。君王决定国家大事应以“定志”为先，而“定志”决于君王的动机，而动机的审察，则根据于“内省不疚”。在“六本”之中，“质诸鬼神”（即“卜筮之用”）只占其一。到了春秋末期子墨子再把“六本”简化为“三表”。子墨子在《非命上》中说：“必立仪。言而毋仪，譬犹运钧之上而立朝夕者也，是非利害之辨不可得而明知也。故言必有‘三表’。何谓‘三表’？子墨子言曰：‘有本之者，有原之者，有用之者。’于何本之？上本之于古者圣王之事。于何原之？下原察百姓耳目之实。于何用之？发以为刑政，观其中国家、百姓、人民之利，此所谓言有三表也。”

但稽诸史乘，夏、商、周三代政教文化各有其隆替。鉴于殷墟出土之卜用骨甲不下十余万片（只是武丁以后所存者），其贞问主题之繁琐计有“祭、告、畜辛、行止、田渔、征伐、年、雨（风）、霁、瘳、梦、命、旬、杂卜。”（见朱芳圃：《甲学商史编》页373—374）其中贞问主题往往无关国家大事，只是私人请求而已。其距《礼记·表记》中所言“不敢以其私褻事上帝”及《礼记·曲礼上》所言“决嫌疑，定犹与者”远矣。

据现存《周易·系辞传》中一再明示其卜辞成于殷周之际，且卦爻辞中亦明言殷周之际历史故事，似乎《周易》应为周王朝通用之“稽疑”、“研虑”的工具。但是查《尚书》中《周书》如《泰誓中》、《金

滕》、《大诰》、《召诰》、《洛诰》皆言龟卜不及蓍筮。周王朝用筮之记录早于鲁庄公二十二年（前 685）者只有《穆天子传》中所记：“十年季冬丙辰，天子筮猎苹泽，其卦遇讼䷅。逢公占之曰：‘讼之繇，数泽苍苍，其中□□。宜其正公，戎事则从（“筮从”也）祭祀则喜，畋猎则获。’”又“十一年孟冬鸟至，祭公占之，疏□之□”（按“疏”字或为“遇”之形误。□之□为“某卦”之“某卦”原文缺字）其故费解。但《周书·金縢》有“乃卜三龟，一习吉，启籒见书，乃并是吉。”此篇中之书是否即是今之卦辞爻辞，无从考证。据《左传》所载诸侯用《周易》筮卦之事，实始于鲁庄公二十二年，据云：“周史有以《周易》见陈侯者。陈侯使筮之，遇观䷓之否䷋。”岂《周易》之卦爻辞原系周王室之秘笈。故《周礼·春官宗伯》中所言“太卜”谓：“掌三《易》：一曰《连山》，二曰《归藏》，三曰《周易》。”又“筮人”谓：“掌三《易》以辨九筮之名。……以辨吉凶。凡国之大事，先筮而后卜。上春相筮，凡国事共筮。”周穆王上距周之开国约计一百十年，下距鲁庄公二十二年约计四百十五年，当此五百余年，中书缺有间。或他日有更多之青铜器出土，增加对于“春秋”以前周王朝之历史知识，则吾人对于《周易》之历史根源的了解当更确实。

又祭公所引《讼》之繇曰“不同于《周易》中《讼》之卦辞爻辞。可能是《周易》之卦爻辞向无书写定例，而祭公所引者亦可能为夏《连山》或殷《归藏》之卦爻辞。又今存《左传》、《国语》中所征引之卦爻辞，亦往往不同于今本《周易》。岂《周易》之卦爻辞亦有官方及民间之别乎？岂现存之卦爻辞乃官方版本，但民间之卦爻辞仍然流行通用？而史臣可因筮卦时之环境，可随意加以征引乎？观乎祭公所引《讼》卦占解“戎事则从，祭祀则喜，畋猎则获”。明明为鼓励穆王之言辞。穆王远征西域，盖以西域尽为戎狄之所居，本乎“耀德不观兵”之意，周王室兵不血刃，而使荒远宾服。筮繇之言即穆王之志也。

* * * *

大抵古代“卜筮之用”所以决疑。而所疑者是当事人由“谋及乃心”所定之“志”能否遇神明的赞可。而“质诸鬼神而无疑”也只是诸般考验中的一项考验。太史公在《史记·龟策列传》上说：“王者决定诸疑，参以卜筮。”所谓“参以卜筮”就是以卜筮的昭告作为参考而已。又说：“或以为圣王遭事无不定志决疑，无不设稽神求问之道者……故推归至微，而洁于精神也。”（《礼记·经解》亦云“洁静精微易之教也”）太史公去古不甚远，所以颇能明见。或由于家学渊源，卜筮之用“不过求心之所安”，洁于精神（“问心无愧”而已）。也正是《洪范》中所言“稽疑五谋，而卜筮居其二。五占从其多，明有而不专之道也”。所谓“不专”者就是说不专以“卜筮之昭告”决定国家的政事，规避个人之责任也。

根据以上所举古代典籍的记载（《大禹谟》、《洪范》、《中庸》、《墨子》、《周官》、《史记》）我们知道古代帝王庙堂谋算是一项很复杂的过程，而“卜筮之用”只居于辅助的地位，用来考验帝王的“定志”是否能“质诸鬼神而无疑”。假如我们把古代“鬼神”的观念用现代术语“机遇”来看待，或者说把“机遇”当作是“概然率”上某项事物出现的百分比来看待，“质诸鬼神而无疑”不见得有什么“迷信”的成分在里面。不过在《系辞传》里有若干地方把“卜筮之用”说得过火些，那正是瓜农卖瓜的心理，他不能不说是他的瓜只只都好。可是实际应用上卜筮所昭告的未必有“如临父母”、“受命如响”的“命令力量”。且看《左传》襄公九年所载的：

穆姜薨于东宫。始往而筮之，遇艮䷳之八。史曰：“是谓艮之随䷐。随其出也。君必速出。”

姜曰：“亡。是于《周易》曰：‘随、元、亨、利、贞、无咎。’元，体之长也；亨，嘉之会也；利，义之和也；贞，事之干也。体仁

足以长人；嘉德足以合礼；利物足以和义；贞固足以干事。然，故不可诬也。是以虽随无咎。今我妇人而于乱，因（原作“固”）在下位，而有不仁，不可谓元。不靖国家，不可谓亨。作而害身，不可谓利。弃位而姤，不可谓贞。有四德者随而无咎，我皆无之，岂随也哉？我则取恶，能无咎乎？必死于此，弗得出矣。”

穆姜可称有“自知之明”。以君夫人的身份 私通鲁君之兄 且加害于两公子，事败知新君襄公不会见饶。虽然《随》的卦辞上说是元、亨、利、贞、无咎 她的“自知之明”告诉她说“将死于东宫 不得出矣”。

再看《左传》哀公九年所记：

晋赵鞅卜救郑，遇水适火，占诸史赵、史墨、史龟。史龟曰：“是谓沈阳，可以兴兵。利以伐姜，不利子商，伐齐则可，敌宋不吉。”史墨曰：“盈、水名也，子、水位也。名位敌，不可干也。炎帝为火师，姜姓其后也。水胜火，伐姜则可。”史赵曰：“是谓如川之满不可游也。郑方有罪，不可救也。救郑则不吉。不知其他。”阳虎以《周易》筮之，遇泰䷊之需䷄曰：“宋方吉不可与也。微子启，帝乙之元子也。宋、郑甥舅也。祉禄也。若帝乙之元子归妹而有吉禄，我安得吉焉？”乃止。

这一段历史史实的背景大约是 赵鞅在三家分晋以后 最为强大。向邻邦欺凌 所以示威信。因当时郑有不德于宋 宋约齐 姜氏之苗裔也 以攻郑。齐居晋之西北 郑居晋之东南 如赵鞅发兵救郑必有后顾之忧 所以史龟、史墨皆不主张救郑 但认为伐姜有利。史赵从道德立场判定郑方有罪，不可救也。居于客卿地位的阳虎更引据《泰》之六五爻辞认宋为殷商后裔 宋与郑有姻娅关系，引证在历史上殷商的帝乙嫁女而降福祉 认为宋不可伐 于是救郑

亦不得不打消。

我举了上面这两个例子，在说明当事人或者史臣对于卦辞爻辞的解释，都是一些有目的的解释。那个目的如在穆姜的例子，是明明白白地说出她的“自知之明”如在赵鞅救救郑的例子，那些史臣借了卜辞或者卦辞爻辞来唤起赵鞅的“自知之明”，要他在军事上不可犯前后受敌的错误。至于心理学上“自知之明”是怎样来的：是知识论上先乎经验或者后乎经验的问题吗？是个人记忆遗传的问题吗？是“意识明备”(full consciousness)的问题吗？是“集体潜意识”(collective unconsciousness)的问题吗？在我看来“自知之明”恐怕要牵涉到上面所举的每一问题。

作者感到做学问真是不易，就连这个简单的课题“卜筮之用”，我们不能因为那些对于西洋科学只有一知半解的人说是迷信，便轻易的“人云亦云”或者让那些卖狗皮膏药的人把《易经》这本书打扮成了“天书”可以解决一切问题，于是让现代的管辂到处招摇撞骗。

第四章《周易》成卦及春秋筮法

《周易》成卦与春秋时代的筮法 宋儒朱熹言之颇详 并著《筮仪》附于《易学启蒙》中。因朱氏《四书集注》及有关其他经典之注解后世尊奉之为经书标准注释，颁在学官，于是世之学者皆奉朱氏成卦法及筮法为主臬。

西方学者翻译《易经》亦皆以朱氏注解本为准。如尼雅阁 (James Legge) 之英译本实根据朱氏《易学启蒙》和《周易本义》。老维廉 Richard Wilhelm 之德译本则根据《周易折中》。而《周易折中》乃清人汇集宋儒易注所成。是故流行为西方之《周易》成卦法及筮法亦纯以宋儒为准。西方心理学家荣格 (C. G. Jung) 维廉父子及麦尔维勒 (W. McEvilly) 诸氏占筮皆用朱氏之法。

德国心理学家荣格创新名词“偶合性” (synchronicity) 作为领悟中国人心理现象学之钥匙。“偶合性”之意义确与“因果性”相反。麦尔维勒对于《易经》估价甚高 他说：“《易经》的价值不仅因为它的古老；并且因为它能一层一层地透入我们的心灵深处；并且因为它具有引人入胜的活力；并且因为它暗中指示着我们对于经验所持的概念，将会有更广泛的扩展。” 尽管最近西方对于这一本中国人所珍惜的经典有许多书刊论文出版，可是《易经》正和其他中国经典一样，它本身还有许多问题没有解决，譬如它的章句版本、它的历史、它的筮法等。

本文主旨在讨论两个相关的问题：第一是成卦问题，第二是筮法问题。这两个问题自从隋唐以来中国学人已经有过很多讨论。

《易经》原名《周易》。称《周易》盖以其章句版本成于周代前 1122—前 255)。在《系辞传下》一再说道：“《易》之兴也 岂当殷之末世 周之盛德耶”“岂当文王与纣之事耶”（约前 12 世纪）作《易》者岂有忧患乎？”《左传》庄公二十二年（前 685）：“周史有以《周易》见陈侯者 陈侯使筮之 遇观䷓之否䷋。遍查《左传》在庄公二十二年以前书中无记载筮用《周易》者 这好像说明《周易》原为周王室所专用的卜筮之书。因为周史避犬戎之乱，携带《周易》出亡，于是在庄公二十二年之后各诸侯才有机会用《周易》占筮。

据《左传》、《国语》、《礼记》各书 当春秋时代龟卜原为普遍采用的贞卜工具。庄公二十二年以后，蓍筮和龟卜一并为人所采用。在《左传》和《礼记》里一再说道“龟长蓍短”这说明用龟的人多于用蓍的人。《左传》里记载下来的用《周易》占筮计十九起 在《国语》中计四起，此项记载供给了原始资料，使我们可追溯当春秋时代蓍筮的程序。当我们把各个筮例加以研究之后，明显地看出有两种现象：一是得了“之卦”如《观》之《否》、《泰》之《需》等等另一现象是“《艮》之八”、“《泰》之八”、“《屯》之八和贞《屯》悔《豫》皆八”。所谓“之八”即言所筮得之卦其中某爻当变而不能变。其所以当变而不变的原因，因其既非九亦非六，而适为八或为七，逢八逢七则不能变矣。这一项的资料对于我们研究当时史臣（或者筮人）如何运用那五十根蓍草来成卦，和他们如何决定某一爻或者某几个爻应当由阴变阳或由阳变阴是很有启发性的。同时根据这些线索我们便可以把当时那位史臣所成的卦再重新做出来（那六爻的数值逃不了是六 或者七 或者九 或者八），这样子我们便可以理解为什么那位史臣找不出某卦的“之卦”。同时经了这项过程我们或许可以找得出为什么那位史臣要用某爻爻辞、或者卦辞、或

者《象传》、或《彖传》作为他的占断。

德人老维廉在他德译的序文中曾经说：“朱熹企图要使《周易》还原成为一部卜筮之书，于是写了一篇精确的短文讨论卜筮的技术（指《筮仪》——作者）”实际上朱熹不曾把《周易》恢复其作为卜筮之用的原来真面目，因为他无法解说那记载于《左传》和《国语》中若干筮例。朱熹对于古代史臣所用的筮法迷惘不清，于是他采用了后世道家的筮法，那道家的筮法显然和《系辞传》中“大衍之数”那一章所说的不一样。于是朱熹曲解经传的文字来凑合他的筮法，这因为宋儒的宇宙观须要把道家的宇宙论掺杂进《易经》里去，所以宋儒不得不如此。我们不必怀疑朱子在知识上的诚信。

我们必须承认卜筮原是一种实用的技术。当一种新的卜筮的方法被发明了，占卜的程序和卜辞的解释一定也要加以改变。我们知道在《周易》之前殷商甲骨占卜是很流行的，可能和《周易》同时还有《连山易》和《归藏易》。根据《太平御览》六〇八节桓谭在《新论》里说《连山》有八万字，而《归藏》有四万三千字。东汉焦贛的《焦氏易林》和后汉魏伯阳的《参同契》提供一些新观念和新图式。魏氏的《参同契》对于宋儒易学发生了甚大的影响。当南北朝时代（420至581年），火珠林“出世”，据云是麻衣道士的创作。火珠林把成卦的方法简化了，用三个铜钱代替了五十根蓍草。

以今日《易经》的通行版本而论，我们发觉《易经》的内容在历史上经过若干次的增加，同时在文字方面也经过改变。例如小维廉（Hellmut Wilhelm）在他的大作《左传和国语里的易经筮例》举了四个见于《左传》和《国语》的经文：庄公二十二年、闵公二年、僖公四年和哀公九年，皆不见于今日《易经》经文。作者发现在《穆天子传》里所引的《周易》经文和《汉书·文帝纪》和《郊祀志》所引的《周易》经文也不见于今日的《易经》经文。因为这个原因使我们怀疑今日《周易》的经文除去六十四卦的符号以外，其余部分是曾经

经过长期而又文字不固定的‘口传的历史’。

我们知道在《周易》之前、之后皆有卜筮之书，为什么是这样，我们应当找出个理由来。自从汉代以来，凡是诚实的读者没有人敢宣称他对于《易经》经文完全读得懂。有许多汉儒和宋儒他们把《易经》只当作是一项可资利用的器械，用来发表他们自己对于宇宙、术数和政治的意见。这种情形的发生不是因为《易经》经文的“遣辞属字”和其他经书的风格不同；而是因为《易经》经文中所用的古老的传奇故事（西方哲学家和科学家所说的那些有意义的偶合事件（meaningful coincidences）、比喻、取象和符号）经过若干年代已经陈旧到失去意义了。纵然占筮的方法可能不需要变更；可是卦辞爻辞的内容必须采用新的传奇故事、取象和比喻，使后来的占筮的人能够明了它们的含义。

我在前面说过 朱熹所传的《周易》筮法不是《周易》原来的筮法而是宋儒杜撰的筮法，用来表达他们宇宙观。严格地说来，宋儒的筮法和《周易》的筮法无关。尼雅阁在他序文里说：“宋儒的哲学并非来自《周易》的 而是来自‘十翼’ 尤其是来自‘十翼’中的《系辞传》上下两章。他们的哲学是道家的，不是儒家的。”老维廉在他的序言里也说道：“到了宋代，《易经》被利用来支持太极图的理论，而太极图可能不是发源于中国。”这两位译书的人虽然能明见及此，可是他们两个所翻译的《易经》皆是根据于朱熹和其他宋儒所做的《易经》注解。

宋儒的思想不仅距离《易经》原作者如伏羲、文王和周公的思想很远，就是和孔子的思想也不接近。假如我们用朱熹的筮法来成卦、玩辞、占断，则我们所能了解的不是古代中国人的心理现象学，而是宋儒的心理现象学。

我读到荣格在老维廉《易经》德译序文里说，他曾以翻译《易经》的前途为疑 筮得《鼎》卦而以《鼎》卦卦辞、彖辞和九四爻辞为

占断。我认为他不曾正确地了解《易经》经文，或者只是从宋儒的《易经》注解里去了解经文。显然他也颇有“自知之明”因为他曾经提出了以下的疑问：“是不是《易经》古老的经文已经被损坏了？是不是老维廉翻译错了？是不是我们的解释是出于我们的一厢情愿？”我可以回答他说：“你的怀疑是极合理的。”

我们先谈一谈《系辞传》关于占筮那一段的经文：

1. 大衍之数五十，其用四十有九。分而为二以象两；挂一以象三，揲之以四以象四时；归奇于扚以象闰；五岁再闰，故再扚而后卦。

2. 天一地二 天三地四 天五地六 天七地八 天九地十。

3. 天数五 地数五 五位相得而各有合。天数二十有五 地数三十，凡天地之数五十有五。此所以成变化而行鬼神也。

4. 乾之策二百一十有六，坤之策百四十有四，凡三百有六十，当期之日。

5. 二篇之策万有一千五百二十，当万物之数也。

6. 是故四营而成易，十有八变而成卦。

据上除一、三、五、七、九为天之常数 二、四、六、八、十为地之常数以外，大衍之数五十和天地之数五十五也是常数。大衍之数五十与成卦有关；而天地之数五十五与决定“之卦”有关。此两常数在周代其功用各有不同。但是到了宋代如朱熹等擅把天地常数五十五当作是“河图”之数 于是把《周易》“八卦系统”和后世“五行方位系统”合并了。在表面上《易经》的内容增加丰富了 但是因为宋儒治易的目的不同 所以孔子在“十翼”中所阐发的《周易》原始意义 渐渐被宋儒淡忘了。

根据上面所征引《系辞传》的文字 我们用很自然、很简单的和前后一致的程序便可以构成一卦 并且找出“之卦”而不必照朱熹所用的那种不合情理的程序。成卦法如下：

筮者用蓍五十根 取出一根 置诸一旁 备而不用 是为四十有九(正如《系辞传》所说的‘大衍之数五十 其用四十有九’)

运算程序一：

第一步：任意分此四十九策为两份，A 与 B(“分而为二以象两”)

第二步：从 A 份中取出一根 放置二指之间(“挂一以象三”)

第三步：A 份所余的以四除之(“揲之以四以象四时”)

第四步 其所余之数或为一、或为二、或为三、或为四 此余数放置于二指之间(“归奇于扚以象闰”)

第五步 以四除 B 部之策数(“再揲之以四 以象四时”)——依文理此处应有此项说明 但《易·系辞传》原文省去。

第六步 将其余数或一、或二、或三、或四 置于两指之间。此一步骤乃第四步之重复。因为五年二闰，所以此一步骤重复行之。(“再归奇于扚以象闰”)——依文理此处应有此项说明 但《易·系辞传》原文省去。

第七步：将夹于两指之间之策数取放一边或挂于筮牌上。(“再扚而后挂”)——此一说明原意包括第五与第六步骤，但因措辞含混，使后世读者混淆不清。

至此第一运算程序已完。A 部与 B 部所得余策共计为四十四或四十。

运算程序之二：

第一步：用前计之余数四十四或四十分之为 A 部与 B 部。

第二步至第七步与运算程序之一中所行者同。在第二次运算程序后 A 部与 B 部合共其余数必为四十、或三十六、或三十二。

运算程序之三：

其程序为运算程序之二的重复。

在第三次运算程序后，A 部与 B 部合共其余数必为三十六、或三十二、或二十八、或二十四。

经三次运算程序之后“三变”爻之阴阳方可决定。若为阳，则我们可决定其为老阳或少阳；若为阴，我们便可决定其为老阴或少阴。经三次运算之后 A 部与 B 部共余策数为三十六或三十二或二十八或二十四。以四除之，其结果或九、或八、或七、或六。若为九是为老阳；若为六是为老阴；若为八是为少阳；若为七是为少阴。《周易》以九（老阳）六（老阴）为可变之爻，为八（少阳）为七（少阴）则为不变之爻。其故当于下文说明之。

且看朱熹筮法之缺陷。朱氏筮法原盛行于隋唐（581—905），朱氏承其余绪而强以《易·系辞传》“大衍之数”章解说之。老维廉《易经》之英文译版第一册第二书第 334—336 页，又第 392—355 页，关于朱氏筮法有详细说明：

预备五十策候用，取出其一放置一旁不再使用。将四十九策任意分之为两份。取右手份中之一策夹于左手无名指与小拇指之间。于是将左手份放于左手中，右手用四计其数至其余数为四或小于四而止。将此余数置于左手无名指与中指之间。将右手份之策以四计之，并将其余数放置于左手中指与食指之间。其放置于左手各指间之策数为九或五。但前放置于左手小拇指与无名指之间那第一策作为闰岁，故不必加以计算。于是九则为八，五则为四。

四数视为一完整的单位，其数值为三。八数视为一重复单位，故其数值为二。因此若余数为九则其数值为二；若余数为五其数值为三。

朱熹筮法真是最不近情理，不遵照《易·系辞传》中“揲之以四”之办法，而以夹于指间的策数为准。在运算之后夹于指间的余策，不外为九或者为五，朱熹对于九应作八、五应作四之理由并

无说明。并且对于八的数值为二，五的数值为三，亦无说明。实际上，他采用铜钱掷卦的伎俩，以文面为阴，以漫面为阳，阴之数值为二，而阳之数值为三；若三钱皆阳，其爻为九；若三钱皆阴，其爻为六；若一阴一阳，其爻为七；若二阳一阴，其爻为八。这种成卦法与《周易》毫无关系。与朱熹同时代的学者纷纷争辩，何以不计算第一变时放置于小拇指及无名指之间的一策，而于第二变及第三变时则又计算之。朱熹对于九可作八，五可作四之理由，殊不足征信。

今再就《系辞传》中所提供之筮法说明成卦之法。我们在上面已经严格地遵守“大衍之数”那一段的程序，产生了第一爻。那一爻的值可能是九，或者八，或者七，或者六。依照同样的步骤我们可求得其他五爻，于是完成一卦。因为每一爻需要三次运算的程序，每一次称为一变，所以每一爻须经三变才能知其为阴为阳，经过了十八变才得到一个六爻的卦。所以在《系辞传》上说“十有八变而成卦”。但古人根据什么理由分辨阴阳爻的老少呢？

前引《系辞传》我们知道九乃五个天数中的一个，六乃五个地数中的一个。同时我们知道乾之策是二百十六，《坤》之策是一百四十四。《乾坤》两策数相加共为三百六十策，与一年之日数相近。乾六爻皆阳而每爻之数值为九——此乃以四除三十六所得之结果——所以 $6 \times 9 \times 4 = 216$ 。同样理由坤之策是 $6 \times 6 \times 4 = 144$ 。如此阳策的数值是九，而阴策的数值是六，在“大衍之数”那一章里已经间接地提供给我们了。

除老阳九与老阴六以外，我们知道少阳是七而少阴是八，所以说六、七、八、九为四营之数。一个卦的数值相当于六个四营之数的总和，同时因为这四营的数值的不同，所以变化才会发生，是谓“四营而成易”。可是在六、七、八、九之中只有九和六是可以改变的，而七和八是不可改变的。当我们筮得一卦的时候，发觉那

卦中有某一爻要变，假如那一爻是九我们知道九应变六；假如那一爻是六我们知道六应变九；假如那一爻是七或者八，七和八便不能变了。为什么老阴老阳可变而少阴少阳不可变呢？在《系辞传》中没有说明，但是那个理由已经被暗示了。

我们知道古人把那四营之数六、七、八、九比譬作四时春、夏、秋、冬（“揲之以四以象四时”）。老阳（九）代表夏季，老阴（六）代表冬季，少阳（七）代表春季，少阴（八）代表秋季。

据古人的观察春秋阳气上升一天加强一天，终于春季变成了夏季，从少阳（春）到老阳（夏）的变化是程度上的变化，不是性质上的变化，所以阳没有变。又据他们的观察从秋天到冬天阴气用事，一天加强一天，一直等到秋季变成了冬季。从少阴（秋）到老阴（冬）的变化是程度上的变化，不是性质上的变化，所以阴没有变。相反的，从夏季到秋季阳气渐渐降低，而终于变成了阴。在古人看来这个变化是性质上的变化，而不单单是程度上的变化，老阳变成少阴。根据相似的理由老阴变成了少阳。虽然古人的观察未免粗浅，但是并非不合情理。

*

*

*

*

关于“之卦”——就是说由一卦变成另一个卦——的规则，《系辞传》里或者在“十翼”中其他部分里并没有说明，可是散见于《系辞传》中有少许一些暗示。譬如《系辞传》上说：“凡天地之数五十有五，此所以成变化而行鬼神也。”就春秋时代筮法来说，这句话是含义重大的。

我们已经知道，一个卦中阴阳爻值不外六、七、八、九四个数（“四营”）。在六十四卦中数值最小的是三十六（六乘六），而数值最大的是五十四（六乘九），六十四卦中《乾》卦具有最大的数值五十四（六乘九），比较天地之数的五十有五只差一。而《坤》卦具有

最小的数值三十六，比较天地之数五十有五差十九。

为证实“之卦”之所以获得我想筮者（史官）一定要采取以下的步骤：

第一步：从天地之数五十有五中减去已成之卦的数值（就是那一卦中每一爻的数值的总和）。

第二步：其余数指示在那一卦中哪一爻要由阴变阳或者由阳变阴。假如余数是一，便指示那一卦中初爻（就是卦的最下一爻）应当由阴变阳，或者由阳变阴。假如余数是二，则二爻当变。如此类推以至于上爻（第六爻）。又假如余数大于六，则指示应变之爻应由上爻（第六爻）向下一爻一爻的算到初爻。又假如那余数大于十三，则指示应变之爻应由初爻（第一爻）再向上一爻一爻的算起。这便是《系辞传》上所说的：“为道也屡迁；变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要。唯变所适，其出人以度。”

假定其余数是七，这指示上爻（第六爻）当变；假定其余数是八，则第五爻当变，其余可以类推。假定余数为十三，则初爻、第一爻当变，假定其为十四，则第二爻当变。余数之最大者是十九，则上爻（第六爻）当变。

可是我们应当记着，不见得一卦中的六爻每次皆变，只有当筮得“之卦”的时候，有某一爻或者数爻应当变，同时纵然筮得“之卦”，而那当变之爻是七或者是八，便不能变，是九或者是六，才可能变。

我另制一“之卦爻变表”，说明当筮得“之卦”的时候，何爻当变。表中列举所有的可能性，但证诸《左传》与《国语》中所记载下来的春秋时代的筮例，只有少数的可能性曾经发生过。

以下所举见于《左传》与《国语》中筮例，足以证实古人如何筮得“之卦”，“观变”及如何“玩占”。

例一：



泰



需

晋赵鞅卜救郑（时为宋所袭）。遇水适火。……阳虎以《周易》筮之遇泰䷊之需䷄。曰：“宋方吉不可与敌也。微子启、帝乙之元子也。宋、郑甥舅也。祉、禄也。若帝乙之元子归妹而有吉禄，我安得吉焉？”乃止。见《左传》哀公九年。

《泰》卦如何变而为《需》卦，显然《泰》之五爻当变，而五爻适为六，故可变，于是阴变阳，得之卦”《需》。

检查上表《泰》之五爻由阴变阳只有三个机会。这三个机会是



当《泰》卦营数的总和是五十，或者是四十七，或者是三十八。我们知道《泰》之第五爻必是六，因为《左传》上已经说了“遇泰之需”。除第五爻外，《泰》之他爻其阳者必为七或九，其阴爻必为八或六。因此此一《泰》卦各爻之营数必然如上：

此《泰》卦必为筮者阳虎所筮得之《泰》卦。至于九九七的次序未必一定是二千四百余年前阳虎所得的次序，但是我们可以肯定此一《泰》卦的营数必为四十七，因为《泰》卦的营数不可能是五十或者三十八。

之卦爻变表

天地之数	卦之营数	余变	1	2	3	4	5	6	当变之数	当六当九
55—	54	=	1	1					1st	6or9
55—	53	=	2	1	2				2nd	6or9
55—	52	=	3	1	2	3			3rd	6or9

续 表

天地 之数	卦之 营数	余 变	1	2	3	4	5	6	当变 之数	当六 当九
55—	51	= 4	1	2	3	4			4th	6or9
55—	50	= 5	1	2	3	4	5		5th	6or9
55—	49	= 6	1	2	3	4	5	6	6th	6or9
55—	48	= 7	1	2	3	4	5	6 7	6th	6or9
55—	47	= 8	1	2	3	4	5 8	6 7	5th	6or9
55—	46	= 9	1	2	3	4 9	5 8	6 7	4th	6or9
55—	45	= 10	1	2	3 10	4 9	5 8	6 7	3rd	6or9
55—	44	= 11	1	2 11	3 10	4 9	5 8	6 7	2nd	6or9
55—	43	= 12	1 12	2 11	3 10	4 9	5 8	6 7	1st	6or9
55—	42	= 13	1 12 13	2 11	3 10	4 9	5 8	6 7	1st	6or9
55—	41	= 14	1 12 13	2 11 14	3 10	4 9	5 8	6 7	2nd	6or9
55—	40	= 15	1 12 13	2 11 14	3 10 15	4 9	5 8	6 7	3rd	6or9
55—	39	= 16	1 12 13	2 11 14	3 10 15	4 9 16	5 8	6 7	4th	6or9

续表

天地 之数	卦之 营数	余 变	1	2	3	4	5	6	当变 之数	当六 当九
55—	38	= 17	1 12 13	2 11 14	3 10 15	4 9 16	5 8 17	6 7	5th	6or9
55—	37	= 18	1 12 13	2 11 14	3 10 15	4 9 16	5 8 17	6 7 18	6th	6or9
55—	36	= 19	1 12 13	2 11 14	3 10 15	4 9 16	5 8 17	6 7 18 19	6th	6or9

例二：



乾



否



襄公(周之单襄公)有疾,召顷公而告之曰:“……成公之归也,吾闻晋之筮之也,遇乾䷀之否䷋。曰:‘配而不终,君三出焉。其次必此……于今再矣。’”(《国语·周语下》)

《乾》卦如何变成《否》卦？

《乾》卦初二三爻皆由阳变阴 于是《乾》卦方能变成《否》卦。
此一《乾》卦各爻之数值必是：

此卦四营之总和是四十八 据上表上爻 第六爻 当变 但第六爻是七，不能变。于是筮者把所有的阳爻变成阴爻。于此一筮例中恰

好初、二、三爻为阳是九。故筮者获得‘之卦’否䷋。关于此项爻变似乎遵守一普遍原则：“凡筮得七和八不能变时，则该卦中所有阳爻变为阴爻，或者所有阴爻变为阳爻。但此项爻变至少须有三爻同时变；少于三爻者则不能变矣。”于《左传》和《国语》中不乏此项筮例。

例三：

穆姜（鲁襄公之祖母）薨于东宫。始往而筮之，遇艮䷳之八。史曰：“是《艮》之随䷐，即其出也。君必速出。”姜曰：“亡，是于《周易》曰：‘随、元、亨、利、贞，无咎。’今我妇人而于乱，固在下位而有不仁，不可谓元；不靖国家，不可谓亨；作为害身，不可谓利；弃位而姤，不可谓贞；有四德者随而无咎。我皆无之，岂随也哉。我则取恶，能无咎乎？必死于此，弗得出矣。”（《左传》襄公九年）

穆姜不相信筮者之言，而以随之四德非己所有，并预料将葬身于宫中，永不得出。查穆姜私通宣伯（穆姜之夫兄）并谋杀公子爰与公子鉏。这是一个很好的例证说明占筮所以增强当事人的信念，假如当事人已经出于‘自知之明’而谋定，虽史者筮者据卦辞爻辞所占断之言，亦不加以取信。

据筮例，史者所获之《艮》卦必如是：



《艮》卦六爻数值之总和为四十四。据上表《艮》之二爻当变，但该爻为八不能变。于是变《艮》卦为《随》卦。而《随》卦本例（见上）：故所变之爻乃《艮》卦之初、三、四、五、六，共五爻。因此之故，

史者不引《艮》卦之爻辞为断而取《随》卦卦辞为断。《左传》“《艮》之八”最为难懂，两千余年来之注疏家皆不能获其解，朱子竟责怪《左传》中此段文字遭受毁损。实际上《左传》此段文字并未毁损，但因为朱子及其他注疏家不明春秋时代筮法，所以不能深明‘《艮》之八’之含义而已。假如今日我们不能将春秋筮法复其原，我们将如朱子一样，被蒙在鼓中了。

例四：

十月，惠公卒。十二月，秦伯纳公子。及河，子犯授公子载璧。……董因迎公于河，公问焉，曰：“吾其济乎？”对曰：“岁在大梁，将集天行，元年始受，实沈之星也。实沈之墟，晋人是居，所以兴也。今君当之，无不济矣。……臣筮之得‘《泰》之八’曰：‘是谓天地配亨，小往大来。’今及之矣，何不济之有？”《国语·晋语四》）

当时所筮得的《泰》卦谅必如下：

此卦四营之数值总和为四十九。当变之爻应为上爻（第六爻）但该爻为八不能变。于是董因引《泰》卦的卦辞及《象传》说辞，鼓励晋文公重耳渡河返国。

根据《左传》与《国语》中之筮例我们可分之以下各种形态：

一、变一爻例

(1) 筮得之卦



坤

之卦



比

此筮例载于《左传》昭公十年。史者以《坤》卦之第五爻爻辞为断占。

(2) 筮得之卦

之卦



泰



需

此筮例载于《左传》哀公九年。史者以《泰》卦之第五爻爻辞断占。

(3) 筮得之卦

之卦



大有



睽

此筮例载于《左传》僖公二十五年。史者引《大有》卦第三爻爻辞为断占。

(4) 筮得之卦

之卦



观



比

此筮例载于《左传》庄公二十二年。史者以《观》卦第六爻爻辞

为断占。

(5) 筮得之卦



明夷

之卦



谦

此筮例载于《左传》昭公五年。史者引《明夷》卦之初爻（第一爻）爻辞为断占。

(6) 筮得之卦



困

之卦



大过

此筮例载于《左传》襄公二十五年。史者引《困》卦第三爻爻辞为断占。

(7) 筮得之卦



归妹

之卦



睽

此筮例载于《左传》僖公十五年。史苏引《归妹》上爻及《睽》上爻爻辞，反对晋献公嫁女于秦。史苏所引之爻辞与今之爻辞略异。小维廉曾于其大著《左传与国语中周易筮例》（载在《美国东方学会季刊》79卷，1959年）发之。

(8) 筮得之卦



屯

之卦



比

此筮例载于《左传》昭公七年。孔成子引《屯》卦卦辞及《屯》卦初爻爻辞及《比》卦卦辞，说服史朝立卫襄公嬖人之子孟縶为卫灵公。孔成子所引以为断占者，不特为《屯》卦初爻爻辞，并及《屯》卦卦辞与《比》卦初爻爻辞，是为变例。

(9) 筮得之卦



大有

之卦



乾

此筮例载《左传》闵公二年。史者不以《大有》卦五爻爻辞为断占，亦不以《大有》或《乾》之卦辞为断占，但以《离》象与《乾》象来解释“同复于父，敬如君所”。此为另一变例，即不以变动之爻的爻辞为断占也。

二、三爻变例

之卦



屯



否

此筮例见于《左传》闵公元年，史者辛廖既不用《屯》卦或者《否》卦的卦辞为断占，亦不用该两卦之爻辞为断占，但用了“屯”、“否”二字字义及两卦中所含之象为断占，敦促毕万出任晋之卿相。

以上例言之，春秋时代或以爻辞断占，或以卦辞断占，或以《象传》断占，或以卦象断占，似无定例，而对于卦辞或爻辞之解释，亦无明训。

除前举《国语·晋语四》（例四）外，于《晋语四》中另有公子重耳亲筮得“贞《屯》悔《豫》皆八”一例。《晋语》谓公子重耳，晋亡在秦，适晋，惠公卒，重耳将返国，亲筮之曰：“尚有晋国？”得贞《屯》悔《豫》皆八也。筮史占之，皆曰不吉。闭而不通，爻无为也。司空季子曰：“吉，是在《周易》皆利建侯。”按重耳所得之卦为：

之卦



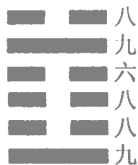
屯



豫

既得《屯》卦之后，当变之爻适为八，不能变。于是史者将初爻与五爻由阳变阴，四爻由阴变阳，其结果适为《豫》卦。据筮例，史者所得之《屯》卦必如下右图：

此卦四营爻值共为四十八。由天地之数五十减去四十八余数为七。据右图为上爻（第六爻）当变，但上爻适为八不能变，于是史者名之为“《屯》之八”，故不能引《屯》卦上爻爻辞作断占。经爻变之后得“之卦”《豫》而《豫》之上爻（第六爻）亦为八，是故称之为“得贞《屯》悔《豫》皆八”。于是引《屯》、《豫》两卦之卦辞，以为断占。



三、五爻皆变例

此例见于《左传》襄公九年，已于例三中言之矣。

四、六爻皆不变例

此例共三见：见于《左传》者是僖公十五年及成公十六年。见于《国语》者为《晋语四》并前于例四中言之矣。其见于《左传》者：

(1) 秦伯伐晋，卜徒父筮之吉。涉河、侯车败，诿之。对曰：“乃大吉也。三败，必获晋君。其卦遇蛊䷑曰：‘千乘三去，三去之余，获其雄狐。’夫狐蛊必其君焉。蛊之贞，风䷊也。其悔山䷳也。岁云秋矣，我落其实，而取其材，所以克之，实落材亡，不败何待？”三败及韩。……战于韩原，秦获晋侯以归。

据筮例，《蛊》卦应如左：



因《蛊》之六爻非七即八，皆不能变，故不获“之卦”。又《左传》所引《蛊》之爻辞，不见今之《周易》经文。足见《周易》文字因时代久远，必屡经变易也。

(2) 苗贲皇言于晋侯曰：“楚之良在其中军王

族而已。请分良击其左右，而三军萃于王卒，必大败之。”公筮之，史曰：“吉，其卦遇复䷗。曰：‘南国蹙，射其元，王中厥目。’国蹙王伤，不败何待？”公从之。（《左传》成公十六年）

该卦所引之辞，亦不见于今之《周易》经文。足觐《易》辞在春秋时代殊不统一。又该《复》卦与前例《蛊》卦同为无爻变之卦，故不得“之卦”。其六爻数值应如下。



根据我们以上的研究我们可得一结论：古之筮者曾严格地遵守“大衍之数”章所述之程序而成卦（因为“大衍之数”章文字太减省，使后世读者发生困扰。以致《周易》成卦之法在隋唐以前便已亡失。同时筮者必遵守某项程序而获得“之卦”（前制之表看来似乎复杂，但在“大衍之数”章及《易》之为书也”章中已经暗示之矣。）至于断占在大体上以变爻之爻辞为主，但间有例外而已（在十五筮例中只有三个例外）。

关于《周易》历史及《周易》在今日可用之价值，非有专书详加说明不可。约略言之，《周易》必曾经若干阶段，由包牺氏之“结绳八卦”（《系辞传》有谓：“包牺氏之王天下也……于是始作八卦……作结绳……上古结绳而治，后世圣人易之以书契。”足觐包牺时代之八卦必以结绳为之，盖当时尚无书契也）演变为周王室“占筮八卦”（《周易》之形成当在殷商之际。文王囚于羑里，不得灼龟观兆，乃以蓍草仿照传说中伏羲“结绳八卦”之意，演绎之为六十四卦。而卦爻辞则取之于殷周之际最流行的口传故事，及文王与周公潜意识中之基型理念。若是我们单从象或数上或者历史事实上去了解卦辞爻辞，未必能尽其底蕴。若专从“立象成器”或者“极数研几”方面去了解《易经》，其弊可能失之穿凿，其害则“只见树不见林”。若由文化心理学及荣格派精神深度学探测易学之精义，或可获一线曙光），由周王室之“占筮八卦”演变成后世中国人（儒家和

道家)的宇宙论及形而上学基型理念的源泉。

我前言德国心理学家荣格的新名词“偶合性”在西洋科学方面渐渐受到重视,凡是采取进化论的观点解释宇宙的创化,生物的进化和历史文化演变的学者,多已放弃了机械的因果连锁的观念,而以“偶合性”为线索来了解物质宇宙、生物世界和历史的因革。诚然“偶然的遇合”可能比“因果关系”更切合于实际且更具有意义。

可是在中国人看来,这个宇宙、这个世界原来便是一个“机遇”在这个“机遇”之中人和天地是不可分割。在《周易》里这便是所谓“三才之道”或者用三画卦或者六画卦来象征它。在《系辞传》中孔子曾一再加以阐释。因为这“三才之道”的想法中国人不曾把宇宙划分成“精神的”和“物质的”或者“人的”和“自然的”的两概,因此中国人不强调“主观的”和“客观的”、“物之初性”和“物之次性”,或者“自我”和“非自我”的对抗。

因为这“三才之道”,中国人把宇宙看作既不纯粹是现象界(phenomena),也不纯粹是本体界(noumena),而是实相界(reality)。人的感觉、知觉、构想觉、欣赏觉并不是发自个人主观投射于外在客观上的附加物,而是宇宙中的“遇合出现”(manifestation)。从大处看这个宇宙是“不老的”、“平贴稳妥的”(well-balanced)、“广大和谐的”(comprehensively harmonious)。从小处看,由于天地人三者的感应,变化和创新是随时随地在发生。在这瞬息万变而“变化莫测”的宇宙里,中国人探「索、隐、极数、研几(根据一组常数来运算)更发明一种神奇的工具来预测他们在这“机遇世界”中的行动可能产生的后果,藉以趋利避害、逢凶化吉。《周易》和龟卜便是中国古人所用的工具。

在这个“机遇”世界里中国人不仅留心那些“偶然遇合”的含义(《易经》爻辞卦辞所用的辞象,事可能是自远古以来的那些“偶然遇合”),并且注重有意义的象征(symbols);而那些象征可能是自

然界的现象、事物的特性，或者是发自潜意识中的意象。用那些象征的含义来加强他们的信念；本乎他们的信念，于是一个有关个人生死或者国家兴亡的决断便因之被决定了。我们必须要知道一个人“下了决心”的心理过程是非常复杂的。例如在一个作战总司令部里，一分一秒钟皆有消息情报到达，可是总司令因为战局的瞬息万变，他必须随时随地发布命令，他没有时间把一切消息和情报一一加以研究。在我们生活中遭遇到有关生死的决断，不能等待我们把一切有关因素一一加以衡量，我们被情势所迫，不得不做下了迅速的决断，而那些决断大多数是根据于我们个人的信念。中国人相信人之所为必能感动天地，而天地之所为亦必影响人事；根据这个信念 中国人布蓍成卦 观爻之所之 玩辞之所示 于是下了决心 行其所当行。他们的心情好像“如有师保 如临父母”而“其受命也如响”。

（译自：Shi-chuan Chen, "How to Form a Hexagram and Consult the I Ching," *Journal of the American Oriental Society* . Vol. 92 . No. 2, April - June 1972, P. 237—249. ）

第五章 “易” 这个观念

谈到“易”这个观念在《易经》这本书里是非常艰深隐秘。可以思议的，但不容易了解；可以了解的，但几乎无法用语言文字表达。所以“易”这个观念是很难加以界定的。在《系辞传》里儒家先贤一再反复解释“易”这个观念的含义，皆不能尽其底蕴。作为描写宇宙创化详情 (in detail) 的一个最基本的、最具概括性的观念，“易”是最抽象同时又是最具体的。说它是最抽象的，因为“易”这个观念包括这么许许多多事情。说它是最具体的，因为宇宙无时无刻不在创化之中，是人人可以感觉到的。

《易》的图式部分的古老可能和中国文化一样古老。《易》的语言部分（卦辞爻辞）可能著录于殷周之际。它的口传期可能在“先乎逻辑”(pre-logic)、“先乎科学”(pre-science)、“先乎历史”(pre-history) 的时代，所以中西学者中有人把《易经》这本书看作是神话的记录。

西方学者在研究古代民族文化中神话部分，在五十年以前都采取一种鄙视的眼光，认为神话不过是初民幼稚天真的梦语，不值得重视。并且根据白种人的优越感和肤浅的科学态度，加以无端的曲解。近若干年来，因为在西方的诗人和文学家态度改变了，影响到社会学家和哲学家，他们不仅承认“神话”是后来科学理性 (scientific rationalization) 的根源，并且认为是某些民族文化生态

类型的蓝图 (blue-prints of cultural morphology)

作《易》者把宇宙看作是一个创化的历程。在这个历程中林林总总、生生不已。根据任何人的观察、经验，这个宇宙不可能是一部大机器。在这宇宙中，任何可能发生的事情不是由电脑设计的，同时也不可能是一堆一堆的分子胡乱地结合在一起。看来这宇宙好像是一个统体相关的“有机的体系”而这个“有机的体系”又来自一项更广大的“开展运动”。这项“开展运动”很奇妙的符合宇宙自身的要求。

我们可以暂时放开有关宇宙的“终”、“始”和那些本体论和形而上学的问题，从实际经验来看宇宙的生生不已、创化不息，对于那创化的神妙，人人都感到惊奇。不管科学家从哪一门科学训练所得来知识情报，不管科学技术师如何模仿自然创化，制造出生命的单元，这些不会减少我们对于这个有机宇宙创化所生神秘的、莫测高深的感觉，恐怕最使我们感到神秘的莫过于生命的来源。在西方生物学家把事物分为有生命的和无生命的，今日就是在科学知识领域中这个区分已经毫无意义。在宇宙创化中一切皆是有生命的，有的生命可能短暂到百万分之一秒，有的生命可能延续至若干亿年。不管事物生命的短暂或者悠久，事物的发生必有“父母”。所以戴东原曾经说过：“日月者成象之男女也。山川者成形之男女也。阴阳者气化之男女也。言阴阳于一人之身，血气之男女也。”（《戴东原集·法象论》）

在《易经》里用了许多“比喻说辞”来说明两性是生的来源：“乾坤”、“天地”、“刚柔”、“阴阳”、“父母”、“夫妻”、“雌雄”、“化牡”等等。粗看起来把创化看作是“天地交配”把生物的来源作为是“男女构精”，未免有些肤浅、幼稚。因为这一种看法发现在许多初民神话里，同时又在初民的宗教典礼中，初民表达出他们对于宇宙生殖创化的崇拜。于是西方有许多民俗学家和文化人类学家便加以

种种丑名，说初民是生殖器官崇拜者，甚至于把中国先民祖宗崇拜和有些在非洲和澳洲土人实行“割礼”，都认为是由生殖器崇拜而派生出来的。像艾里阿德（Mercea Eliade）把“割礼”解释成是“天地交配”的复演，有些民俗学者更把“割礼”、“祖宗崇拜”和“生殖器崇拜”，统统称之为“根源比拟”（root-metaphor）。

假如把“根源比拟”作为是先民对于人类来源那一种“追远”、“报本”的宗教情操，则中国人祭祀天地祖宗、古代希腊人祭祀葡萄神、酒神的达安尼休士（Dionysius）又中国人在丧礼中“以孙为尸”和非洲、美洲初民社会的“割礼”并非发源于任何卑下的性欲压抑的情绪纠缠（complex of the repressed libidinal impulse）。无奈二十世纪以来西方已入于“暴虐淫乱”时代（age of sadism）在弗洛伊德心理分析学影响之下，一班民俗学家和文化人类学家对“根源比拟”赋以种种淫秽情欲的含义，以满足他们的“自我虐待狂”的反常心理。

为了避免低级心理学可能赋予的含义，“根源比拟”应改为“生源比拟”（life metaphor）或者“创化比拟”（creativity metaphor）。在中国《易经》中所言的“天地交配”（hierogamy）正是“创化比拟”：

- （1）（《咸》31、《彖传》）天地感而万物化生。
- （2）（《咸》31、《彖传》）天地感应以相与。
- （3）（《益》42、《彖传》）天施地生其益无方。
- （4）（《泰》11、《彖传》）天地交而万物通也。
- （5）（《姤》44、《彖传》）天地相遇品物咸章也。
- （6）（《系辞传》）天地相应乃得化醇。
- （7）（《系辞传》）男女构精乃得化生。
- （8）（《归妹》54、《彖传》）天地不交而万物不兴。
- （9）（《否》12、《彖传》）天地不交而万物不通。

上举九项中以第八、第九两项分见于《归妹》及《否》之彖辞。

皆谓“天地不交万物不通”。凡遇此种情形势必产生“世界不宁”、“天地闭塞”、“乾坤毁则无以见易”之困扰。正如荣格(C. Jung)所说的“产生一种混乱的不理想的事态”(produce a disorderly and unfavorable state of affair)。但“易”之道“穷则变,变则通,通则久”。是故于“既济”之“终止,道穷”之时,必继之以“未济”之“不续终也”,于“泰”之“城复于隍”必继之以“否”之“先否后喜”。

* * * *

上举各卦“天地交配”之事犹不足以尽易之功用。《系辞传》谓“生生之谓易”,但此生生“有条有理”。所谓“有条有理”并不是说“机械用事”(mechanism)。而是说在这个宇宙创化历程中,易的情节表现出某些理趣。

在中国字汇里宇宙便代表空间和时间——“上下四方”谓之宇,“古往今来”谓之宙——在《易经》系统里,“乾”代表时间,“坤”代表空间。——“乾作大始”、“坤厚载物”——谈到乾坤势必有“易”。“乾坤成列易在其中”矣。“易”之为“易”不能离开时间、空间,而时间空间绝非抽象的“套具”(continuum)。时间和空间的存在是依靠“易”,无“易”则无时间空间。又时间空间不能分割,因为创化不可分割。创化是无始无终的活动,活动中似乎有“物”,似乎有“象”。但创化中的“物”、“象”并非实有,难以描述,那些可以加以描述的只是“易”的行动中所表现的各项情节而已。总六十四卦似乎有以下各情节:

(1)《革》49、《彖传》)“天地革而四时成”言春夏秋冬四季“更代”(alternation)而成岁。成岁为一循环,周而复始。“更代”这一情节不仅见于宇宙创化,亦见于人事变迁。

(2)(《节》60、《彖传》)“天地节而四时成”:节者限度也(limit or limitation)。宇宙创化,人事变迁,个人行为因有限制,于

是表现种种价值。“过”与“不及”必产生早熟、晚熟、不熟、反道、失道、不道、凶、短、折种种灾祸。

(3) (《颐》22.《彖传》) “天地养万物”养为营养 (nourishment), 天地间任何事物互为营养 相依为命 是为“万物相生而不相害”。

(4) (《解》40.《彖传》) “天地解而雷雨作 雷雨作 而百果草木皆甲坼”解者“饱和”作用 (saturation) 也。即所谓“天地絪縕, 万物化醇 男女构精 万物化生”。空气中湿度因饱和而降雨, 地下种子因湿度而茁生, 枝上水果因光阳照耀而成熟, 女子怀孕经九个月至十个月而坐褥。

(5) (《睽》38.《彖传》) “天地睽而其事同也 男女睽而其志通也 万物睽而其事类也”睽者, 个体分别化也 (individualization)。但是分而不隔, 睽而志通。易之道盖“分阴分阳”而“阴阳合德”。“迭用刚柔”而“刚柔有体”。就“血气之男女”言之, 男女来自父母, 男子必有母之成分, 女子必有父之成分。但既成男女则其生理、心理、精神、意愿 又迥然不同。男女之间以其有别 而相互诱惑迷恋 坠入情网 是为男女睽而其志通也 (mutual allurement)。

(6) (《咸》31.《彖传》) “咸、感也。二气感应以相与, 止而说。……天地感, 而万物化生; 圣人感人心而天下和平; 观其所感而天地万物之情可见矣”: 感者 feeling 也。在天地为 physical feeling 在人事为各种不同之 sentiments。

(7) (《大壮》34.《彖传》) “正大而天地之情可见矣”天地之间每一个体有其“种性”。每一个体在一适当而又必需的情况之下 成长到充分地满足那个“种性”的典型 是为“成熟”(maturity)。

(8) (《复》24.《彖传》) “复其见天地之心乎”天地之心在生生, 能生生所生, 所生又生能生, 如此代代相因, 循环不已 (cyclic reproduction)。天地因循环不已而得久生, 所谓循环不已, 并非“事事重复”。在天地循环中 每次有新布局, 在“种性”循环中产生

新个体具备新品德。

(9)(《恒》32.《彖传》)“天地之道恒久而不已也”。宇(空间)宙(时间)以其能恒久(endurance)方见事功。时间能恒久方能“积健”。空间能恒久方见“场所”。无论其为“无中生有”或者“有无相生”天地以其能恒久不已,于是创化生生亦得恒久不已。

(10)(《丰》55.《彖传》)“日中则昃,月盈则食,天地盈虚,与时消息”。在宇宙创化中有消息(entropy and equilibrium)在天地运作上有盈虚(the cyclic and the wavy)。

(11)(《易·系辞传》)“易穷则变,变则通,通则久”久于其道,则弊害生。弊害至乎其极,则乱生。乱而至乎其极,则毁灭生(“乾坤毁则无以见易。易不可见,则乾坤或几乎息矣”)。挽救此危机在能改,改则能“绝处逢生”矣。“穷、通、变、久”贯彻乎天、地、人三界。

上面所举的种种创化的情节,并没有详尽了一切创化的情节。实际上六十四卦中每一卦皆是《乾》、《坤》所组合成的,所以一一表现创化的功能。有的很明显地在《彖传》或者卦辞里说出来了:

《屯》曰:“难生”;《蒙》曰:“中时”;《需》曰:“不困穷”;《泰》曰:“天地交万物通也”;《大有》曰:“应乎天而时行”;《豫》曰:“豫顺以动,天地如之”;《随》曰:“天下随时,随时之义大矣哉”;《临》曰:“大亨以正,天之道也”;《贲》曰:“观乎天文,以察时变”;《剥》曰:“君子尚消息盈虚,天行也”;《复》曰:“七日来复,天行也”;《大畜》曰:“应乎天也”;《大过》曰:“大过之时用大矣哉”;《坎》曰:“险之时用大矣哉”;《离》曰:“重明以丽乎正,乃化成天下”;《遁》曰:“遁之时义大矣哉”;《家人》曰:“男女正,天地之大义也”;《蹇》曰:“蹇之时用大矣哉”;《损》曰:“损益盈虚,与时偕行”;《益》曰:“凡益之道与时偕行”;《姤》曰:“姤之时义大矣哉”;《萃》曰:“观其所聚而天地万物之情可见矣”;《升》曰:“柔以时行”;《艮》曰:“动静不失其

时”；《归妹》曰：“归妹 天地之大义也”。《旅》曰：“旅之时义大矣哉”；《小过》曰：“与时行也”。

其他凡未曾注明其“时用”或者“时义”各卦无不可依“旁通”（extensive connectedness or extensive relatedness）之理而彰其时用。所谓“旁通”正是“六爻发挥”的意思。凡遵守二与五、初与四、三与上的秩序 卦与卦间阴阳可以旁通 即《彖传》中屡言之“大中上下应”也）。旁通之后派生其他两卦。此两卦依阴阳两两相孚之理，又可旁通另两卦。如此旁通再旁通，每一卦经由若干次旁通、间接与其他六十三卦皆可旁通。实则六十四卦无非是《乾》、《坤》之组合，每一卦不仅可与某一卦旁通，且相互摄取他卦之部分。若就六十四卦为一完整符号系统而言，《乾》、《坤》实为其基因（gene）。基因分阴分阳，因旁通而生生不已。中国古易学家已明见此一宇宙为一活的宇宙，充满生命，于是发明此一有限系统以象征之。

总上立论，中国古易学家虽分言三才之道：天道、地道、人道，但就宇宙创化言 天、地、人实不能分。贯串天、地、人之道 其体用无他，易而已矣。在创化历程中时“时空合一”（西方物理学中“相对论”所提示的四度进向的宇宙），而“体用不二”——“体”者西方“高能物理学”中所谓“质点”，而“用”正如“高能物理学”中所谓“能量”。

就目前西方物理学之趋势言之，自“普遍相对论”及“量子力学”历经实验予以“证实”后，物理学家正忙于如何综合这两种理论 作为测窥“真际”（reality）的通路。从事于此项综合企图，现有种种理论模式。但是从根本上看来“量子力学”所能获得的知识只有不确定的概然率上百分比的价值，换言之，只是抽象的数量的知识，可能只是人类心知量度的错觉。这种“近似的知识”（knowledge of approximation）在应付常识中的事物，或许有其必需性，但是与

解“真际”并不相关。至于“普遍相对论”把“时”、“空”看成是不可分割的是对的，但是在物理世界里，物理学家只承认这宇宙有四进向，而不了解宇宙创化历程可能是多进向的。一旦把“人的成分”加以考虑，则有关于人对于其“周遭界”的认识，人对于“价值界”的向往，人对于其“心理隐秘界”的探索，绝不局限于四进向的宇宙。

最近西方物理学家似乎已经进入一个新的境界。在他们放弃“质点”物质观和绝对空间论以后，他们似乎准备接受如上面在易学里所讲的“时空合一”、“体用不二”、“事物旁通相关性”、“宇宙创化有机性”等等。对他们来说这些都是新观念，他们要等待实验物理学家提出实验来证明。这一项科学方法所规定的要求是否能办得到，还是大成问题。中国古代易学家只凭他们的“仰观”、“俯察”、“近取”、“远取”，便能洞见宇宙“真际”的面貌和宇宙创化的详情，似乎使人感觉到有些不可思议。

*

*

*

*

作者在本文开端便说道“易这个观念是很难加以界定的”。可是在历史上中国易学家对于易名曾加以种种说明。最早的恐怕是见于《易纬·乾凿度》（中国“纬书”所以针对“经书”而言，最迟应成于两汉之际）：易一名而含三义，所谓易也，变易也，不易也。（见唐孔颖达《八论》及清人马国翰《辑逸书》）。但何为“易”？何为“不易”？何为“变易”？《易纬》中并无详解。汉末郑康成于《易论》中说：

易一名而含三义，易简一也，变易二也，不易三也。故《系辞》云：乾坤其易之蕴邪？又云：易之门户邪？又云：夫乾确然示人易矣，夫坤隤然示人简矣。易则易知，简则易从，此言其易简之法也。又云：为道也屡迁，变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适，此言顺时变易出入移动

者也。又云天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。动静有常，刚柔断矣。此言其张设布列，不易者也。

实则郑康成不解《易纬》所云“易”含三义中之第一义，将“易”解释之以“易，难，易之易，简”，且引《系辞传》“夫乾确然示人易矣，夫坤隤然示人简矣”以为证明。殊不知乾之“确然”是言时间之功效（pinpoint at a time）。坤之“隤然”是言空间之功效，“隤然”者“块然”（spatiality）。郑康成以“易”（容易）“简”（简单）为“易”名含义之一，显然出于误解。实际上《易纬·乾凿度》中所言“易”含三义：易、变易、不易，原无误失。第一义之“易”字，言创化（creativity），包括旁通之“交易”。第二义“变易”应包括“换代”（replacement and alternation），“更新革命”（renewal and revolution）“意外突变”（accident and emergence）种种。“不易”者即言不因时间、空间、意愿而有所改变的观念、理想、原理、原则、价值、意义。

唐孔颖达于《八论》中论“易”之三名说：

易者其德也。光明四通，简易立节，天以烂明，日月星辰，布设张列，通精无门，藏神无穴，不烦不扰，澹泊不失，此其易也。变易者其气也，天地不变，不能通气；五行迭终，四时更发，君臣取象，变节相移，能消者息，必专者败，此其变易也。不易者其位也，天在上，地在下；君南面，臣北面；父坐子伏；此其不易也。——引据清丁寿昌著《读易会通》（商务本）

这段话里所谈简易之理仍然受了郑康成误解的影响，把“简单”和“容易”作为是“易”的注解。这于“易”的本义大相背谬。所言“通精无门，藏神无穴，不烦不扰，澹泊不失”语句，显然是魏晋以来道家的思想。但是孔颖达在《八论》中论“易”时又说：

易者变化之总名，改换之殊称。自天地开辟，阴阳运化，

寒暑迭来，日月更出，孚萌庶类，亭毒群品，新新不停，生生相续，莫非资变化之力，换代之功。然变化运行在阴阳二气。故圣人初画八卦，刚柔两画象二气也，布以三位象三才也。谓之易，取变化之义，既义总变化，而独以易为名者也。

孔颖达对于“易”的说明可能是在中国历代易学家说明中最完善的一个。其中包括“易”的种种形态：“变化”、“改换”、“更迭”、“新新不停”、“生生相续”种种。又据《八论》引周简子论“易”、“变易”、“不易”知周简子的解释最有见地：

易者，易代之名。凡有无相代，彼此相易，皆是易义。不易者常体之名。有常有体，无常无体，是不易之义。变易者，相变改之名，两有相变，此为变易。——引据孙星衍《周易集解》卷一

周简子言“易”具有两重含义：为“有无相代”^②为“彼此相易”。所谓“有无相代”者即谓“以有代无”或者“以无代有”此乃“生灭之创化”。所谓“生灭之创化”即言“生为因缘和会突现新貌”(novelty)；“死为机体休止利他不朽”(immortality)。所谓“彼此相易”乃“相互交易”如“天地絪縕万物化醇男女构精万物化生”或者为事物之空间部位或时间先后之交易也。周简子论“不易”则谓“有常有体”、“无常无体”。既是“有常有体”当是“一成不变”而“无常无体”也是“一成不变”。前者如日月星辰可视之为“有常有体”、“一成不变”；现代理论天文学家推论太阳系有生命一百二十亿年。现已过其半数，因之预言八十亿年后太阳系变成宇宙天体中黑洞之一。以生命有涯之人类看来，如此悠久岁月为不可思议。以“时空套具”(time-space continuum)论实为“无常无体”(请注意“时空套具”非实有)亦属“一成不变”。周简子谓“变易”为“两有相变”凡“更代”(replacement)、“改换”(alteration)、

“新新不停”(novelties and emergences)、“生生相续”(continuous reproduction)、“盈虚消息”(wax-wane, entropy and equilibrium)皆包括在内。

为结束本篇对于“易”这观念的讨论，我们不妨引据古动物学家德日进 Pierre Teilhard de Chardin 1881—1955 的言论来证《易经》中所言“生生创化”之理及“人参天地之化育”之理是极有见地的：

这个世界是时时在构筑发展之中。把这个世界看作在继续不断的构筑成长，是一项最重要的真理。对这项真理我们要加以彻底的了解。这项真理不仅在我们思考上已经成为习惯，并且我们认为这是一项极其自然的真理。粗粗的看来这个世界里的事事物物好像是乱七八糟，随处皆有，毫无计划。同时我们也很可能假想我和你早生在若干年前，或者迟生在若干年后，或者生在印度，或者生在冰岛，或者生后便享荣华富贵，或者生后便坎坷困苦。这些想法很容易使我们感觉到这个世界从它的开始至它的终结，好像是一幢大花房。在那个花房里的花经由花匠的摆布，产生了变化。这个比喻似是而非的，又显然不符合事实。只要我们肯略加思考，同时又慎重地考虑科学、哲学和宗教所提供给我们的消息情报，我们几乎不能再把这个世界看作是一群分子胡乱地被堆放在一起。相反的这个世界原是一项有机的体系。这个有机体系又肇因于一项广泛的“开展运动”而这项“开展运动”又处处符合这个世界自身的要求。在这随时间绵延的大宇宙中，似乎有个“无所不包”的方案时时在那儿运作又时时表演出一些惊险的场面和严重的危机，正好比是新婚的妻子怀了胎，生了孩子那些场面。在这项宇宙创化历程中，创化很显然牵涉到那个由灵魂和物质相融合而形成的“精神实有”。在我看来这

“精神实有”的存在是毫无疑问的。在宇宙创化历程中经由人的参与活动（此事我们应当感激），一个新的世界在形成之中，在净化之中，而这个新世界的清楚轮廓和确实意义已经逐渐地显现出来了。我们不再是被剪下来聚在花束中的花朵！我们好比是在一棵花树上的枝叶和蓓蕾。为了这棵大树自身的美好，这些枝叶蓓蕾生长在适当的部位和适当的时间。

——译自德日进的《人的现象》

德日进从生物世界来看宇宙创化，认为宇宙是一个“有机体系”同时在宇宙创化历程中似乎有一个无所不包的“方案”而那个方案是“心”、“物”合作所生的精神实有的披露。正是中国古易学家所见的：“生生不已”、“创造不休”的宇宙。不是一种盲目的、无意义的、无目的的物质机械活动。在宇宙创化中“其中有精”、“其中有神”。

人在这宇宙创化中不是“失落”的一群，而是积极参与的一群。人在这宇宙创化中有其功绩：提供了价值、理想、创造了文化、文明。人的出现正是宇宙创化的达于顶峰，人是开创新局面的尖兵，任何“进化论”或者“创化论”忽视了人的“参天地之化育”必然是妄诞的“进化论”。在《易经·系辞传》里中国古易学家一再申言“三才之道”。所谓“三才之道”者就是说人居天地之中，是德业事功的创造者、承继者、阐扬者。

第六章 易象新论

“象是什么”和“象是怎么来的”在《易经·系辞传》里有了许多说明，但是那些说明往往是“似是而非”的。假如读者专从字面上求解，或者墨守中国历代注疏家所提供的训诂和解释，会感到惆怅迷离，不得要领。假如我们能善于运用想象，了解初民的宇宙观、人生观和文物制作时的心态，破除现代人心理上的成见，避免无目的的理性分析，或许我们可得一线之光，藉以窥探其全貌。正如喀西资 Ernst Cassirer 在他的大作《人文逻辑》(Logic of Humanity)和《象征形式的哲学》(The Philosophy of Symbolic Forms)中所从事的。

以下所列题旨，有的见于《系辞传》中，作者所作的解释虽不敢说是别出心裁，但是良有苦心在。

一、“立象以尽意”

《系辞传》云“立象以尽意”，是则“意”在“象”先。即言初民心中先有了“意”，而后创造“象”，以像其心中之“意”。

在中国习惯用语中，“意”这个辞的含义至为广泛。从字源来说，“意”可能是形声字。从“心”，而心为心理及精神活动。从“音”，“音”与“意”为双声字，以其声母 Y 相同。又“音”今作“声音”，于是“意”者，即“发于心之声音”。发于心之声音为言，发于心

的声音为意。约而言之，意之含义有以下各项：

（甲）存于心中但尚未见诸行动的“心意”或者称之为“心之所指”，殆若英语中的所谓‘intension’或者‘the intentional’。

（乙）意，可做为“意义”解。如“意在不言中”之“意”。如“言有尽而意未尽，之“意”。如“书不尽言，言不尽意”之“意”。又如“六书，中所言‘会意’之“意”，殆若英语中‘implication’或‘signification’或‘meaningfulness’。

（丙）“意”可做为“情意”解。盖以立象者对于某项事物有所“钟爱”（affection）与“关切”（concerned）。自觉的或者不自觉地经由“心理投射”（mental projection），或者出于“心理着魔”（obsessed）产生爱、憎、好、恶、忧、惧等等“情意”，。

（丁）“意”之为物不论其所指的是上举某一项或者多项含义，似乎牵涉到“意识”及“无意识”两个层次。作《易》者的“立象以尽意”往往表现为“当下立认”（immediate recognition）、“直接洞见”（direct vision）、“心会其意”（intuitive comprehension）、“神以知来”（foresight）等等“心官”功能。这些功能牵涉到“无意识界”、“无意识界”潜藏隐秘，其为用也恍兮惚兮，飘忽无定，好像是人类与生俱来的“聪慧”、“灵明”的库藏，《易》中所取之象往往由“无意识界”入于“意识层次”。

“立象”者所以藉图式、文、辞、占，以表达其“心意”、“情意”或“意义”。以《易》之卦辞、爻辞而论，如《乾》卦之取象于“龙”，《坤》卦之取象于“牝马”，《需》卦之取象于“需于泥”、“需于沙”，《小畜》卦之取象于“密云不雨”，《履》卦之取象于“虎尾”，《蛊》卦之取象于“幹父之蛊”、“幹母之蛊”，《噬嗑》卦之取象于“噬腊肉”、“噬乾肺”，《贲》卦之取象于“贲其趾”、“贲其须”，《剥》卦之取象于“剥床以足”、“剥床以辨”、“剥床以肤”，《无妄》卦之取象于“或系之牛，行人之得，邑人之灾”，《大畜》卦之取象于“童牛之牯”、“豶豕之牙”，

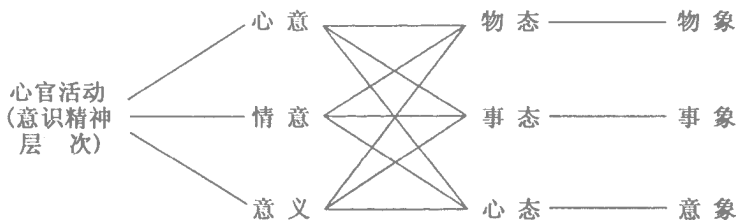
《颐》卦之取象于“舍尔灵龟 观我朵颐”，《大过》卦之取象于“枯杨生稊”、“枯杨生华”，《咸》卦之取象于“咸其拇”、“咸其腓”、“咸其股”、“咸其脢”、“咸其辅、颊、舌”，《大壮》卦之取象于“羝羊触藩”，《晋》卦之取象于“鼫鼠”，《明夷》卦之取象于“明夷于飞 垂其翼”，《睽》卦之取象于“见舆曳 其牛掣”，《姤》卦之取象于“包有鱼”，《井》卦之取象于“井谷射鲋 瓮敝漏”，《革》卦之取象于“虎变”、“豹变”，《鼎》卦之取象于“鼎折足、覆公餗”，《艮》卦之取象于“艮其背”、“艮其趾”，《渐》卦之取象于“鸿渐于干、于磐、于陆、于木、于陵”，《丰》卦之取象于“丰其蔀，日中见斗”、“丰其沛，日中见沫”，《旅》卦之取象于“鸟焚其巢”，《中孚》卦取象于“鹤鸣在阴 其子和之”，《小过》卦之取象于“飞鸟”等等。这些取象好像出于极自由的心理联想，未必经由知识了解，逻辑理性的过滤。卦辞爻辞作者取象时之心情可能是出于“当下立认”、“直接洞见”或者出于“心会其意”、“神以知来”。于时“见分”和“相分”、“主体”和“客体”、“内在”和“外在”恐怕仍然在模糊莫辨状态之中。同时“意识层”与“无意识层”互为起伏，或明或暗，进出自如。换言之，“意识层”与“无意识层”之间的“门阈”(threshold)浅易，极其容易跨越。卦辞爻辞的作者可能是在神志半清醒半梦寐状态之中。或者诚如略西姿在其大作《语言文字和神话》(*Language and Myth*)中所言的“出诸神话意识”(mythic consciousness)。其所取之象有的是“意象”(the imagined)有的是“事象”(imageries of situations)有的是“物象”(imageries of objects)。而其所用之辞有的是形而上学的基型理念(archetypal ideas)如六十四卦的卦名及若干卦爻辞，有的是呈现价值的称谓(axiological designates)如元、亨、利、贞、吉、凶、悔、吝等等。有的是称述“意象”、“事象”、“物象”的辞。至于《彖》、《象》、《文言》、《系辞》等十翼中所保留的语言大多为表达哲学思想的言辞。

中国古代易学家经由他们“仰观”、“俯察”、“近取”、“远取”、“探赜索隐”、“显微阐幽”他们悟得他们所居的世界不仅是林林总总、形形色色，并且是有情、有意、披露价值等差，于是引起他们的钟爱、关切、忧惧、期待。仰观于天，则日月贞明而昼夜分，云行雨施而品物昌，雷风霜露而四时成；俯察于地，则水火相逮，山泽通气，万物资生，草木蕃庶。近取诸身，人人生而具有心、首、腹、股、足、趾、耳、目、口、颐、鼻、拇、腓、膂、辅、颊、舌、血，且某些人具有某项特征，如眇、跛、大腹、寡发、广颡、多白眼。加之事因情迁，在外则人有吉凶之处境；在内则人有爱恶相攻之情伪。于是人人可能发生“加忧”、“心病”、“耳痛”、“决躁”种种心态。远取诸物，其可见之形则有虎、豹、牛、马、鸡、狗、羊、狐、鼠、走兽之属，鸿、隼、雉、鸟、黔喙之属，龟、鳖、鱼、蟹、蠃、蚌、龙、蛇之属，果、谷、棘、莽、蔬菜之属，金、玉、泥、沙、石、陨之属。上举各项都是“物态”与“心态”。而六十四卦爻辞所言者几乎都是“事态”。如《乾》卦以龙为象，有“潜龙勿用”、“见龙在田”、“或跃在渊”、“飞龙在天”、“亢龙有悔”之事态。如《咸》卦以感，咸者感也，为事，有“咸其拇”、“咸其腓”、“咸其股”、“咸其脢”、“咸其辅、颊、舌”之“事态”。

大抵伏羲时代之先民对于上举之“物态”、“事态”、“心态”不仅能识而志之，并且能“感而通之”。所谓“感而通之”者，即言经由其心理情绪之反应加以有意义之解释，及其可能加诸于身的吉凶悔吝种种价值之衡量。又此项有意义的解释及价值衡量，不能纯然作为是神话式的心理投射（mythological projection）或者无中生有。作《易》者必须参照“物态”、“事态”、“心态”呈现的处境、空间、场所、时会、时间偶合（synchronicity）、性质与关系种种，产生由其“心意”、“情意”、“意义”纠缠的复杂状态，凭其当前“灵感”（poetic inspiration）攫取某一“物象”或“事象”或“意象”以表达之。日、月、山、泽、雷、风、水、火、羝羊、鼫鼠、童牛之牯、豮豕之牙，为“物

态”之象。“臀困于株木”、“噬腊肉遇毒”、“噬乾肺得金矢”、“羝羊触藩，不能退，不能进”、“密云不雨，自我西郊”、“射雉一矢亡”、“见豕负涂，载鬼一车”、“君子豹变，小人革面”，皆“事态”之象。元、亨、利、贞、吉、无不利、贞厉、悔亡、贞凶、有悔皆“意态”之象。《易》之卦辞爻辞为作《易》者对于“物态”、“事态”、“意态”所作之说辞。又根据此项说辞我们可推知作《易》者对于“周遭界”有认识，并且发自其内心的“隐秘界”对于“物态”、“事态”、“意态”赋予意义。更发自其意识精神界对于“物态”、“事态”、“意态”加以价值判断。

总结以上所论“立象以尽意”的旨趣，作下图：



二、中国造字象物、象事、象意

前言中国先民发现他们所居的世界是一个有情、有意、有价值等差的世界，中国人于创造文字时，最能表达他们对于这个世界的情意。中国一脉相传数千年的书写文字（以目前所已发现地下陶器、石器上刻划文字约在六千年前），迥然与现代西方的不同。现代西方书写文字以音符为主，重在拼音。而中国造字的基本原则是“象物”、“象事”、“象意”（参考唐兰《中国文字学》及1949年以前文章），分而言之“六书”：“指事”、“象形”、“形声”、“会意”、“转注”，、“假借”。中国文字乃“视听并用之工具”（audio = visual devices）不仅有“看图识字”的功用，且可“循音得意”。

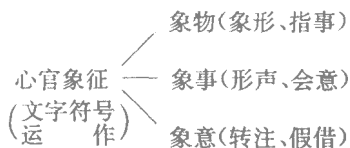
“象形”者所以图画事物之形状，例如日、月、犬、马等等。“指

事’所以表达事物间之关系，例如上、下、左、右等等。“形声”者所以合音符与象形符号以得其音之所出，意之所指。如江、河、湖、海、鞋、帽、裙、裤等等。“会意”者所以合并两个或两个以上之形符，创造一新意义。如人言为信，三人众。“假借”者，所以因此意及他意，如假借长短之长为首长之长，命令之命为性命之命。“转注”者如“老”之于“考”，“考”之于“孝”，就形符言，皆出于耂之部首，又同属一个韵部，而“老”、“考”、“孝”三字之意义亦相勾连。就六书之例言，中国文字不外“象物”（象形、指事也）、“象事”（形声、会意也）、“象意”（转注、假借也）三者。与上节所言“立象以尽意”之宗旨正相符合。西方语言学家称中国文字为“意符文字”（ideographical language）正是此意。

中国书写文字实出于中国人心官之“象征作用”（symbolization）。中国人在《诗经》中的取象（imageries）在《易经》中的取象，在书写文字方面的“象物”、“象事”、“象意”同出于一源，就是说中国人对于这个有情、有意、有价值的世界要经由“诗的语言”、“智慧的语言”和“书写文字”来象征它。所以在中国哲学里不许可“唯物主义”；在中国文学创作里不许可“写实主义”；在舞台扮演上几乎完全采取“象征主义”；在绘画方面以创造“意境”（理想中的景物）为主，在诗词里以“言有尽而意无穷”为上品，在音乐方面以“余音绕梁”、“耐人寻味”为佳构，在中国人崇拜天地祖宗时，并非崇拜偶像，而是用宗教典礼把宗教情操象征化了；在社会生活方面用种种礼节仪式把人际关系象征化了。

中国人的哲学智慧和文化精神最大的特点，恐怕是着重在取象（象征主义），因为中国人相信世界是有情、有意、有价值的，所以他们要美化这个世界、要善化这个世界（中国人向来不重视这个世界构成的资料是什么，唯物、唯心，或者唯实），在“取象”方面，中国书写文字可说是一个最好的例子——中国书写文字不仅是表

情达意的工具，并且其自身便是一种艺术。中国书写文字既名之为“意符文字”因之中国文化亦可名之为“意符文化”的创造。总结以上对于中国书写文字的讨论试以下图阐明之：



三、《易》辞中之比、兴、赋

谈到易辞的形成，其情况相当复杂。

《易经》中八卦方位图式部分有伏羲八卦方位(先天图)文王八卦方位(后天图)及孔子八卦方位(见于《说卦传》者)又有伏羲六十四卦圆图和方图，此类方位图式不仅经由逻辑严密思考并且经由数学的推算 (mathematical calculation) 而来的。另外在卦辞爻辞中所使用的“价值占断”，如元、亨、利、贞、吉、凶、悔、吝、厉、孚、无咎、贞吉、厉吉、元吉、居吉、居贞吉、永贞吉、利艰吉、征凶、贞凶、蔑贞凶、无不利、无攸利、贞吝、往吝、有它吝、无悔、悔亡、小吝、无咎、贞厉无咎、出入无咎、来无咎、可贞无咎、无咎无誉、利有攸往、不利有攸往、小利有攸往等等。这些“价值占断”虽重在指示吉凶祸福，但是“辞者各指其所之”。“所之”者就是说爻之阴阳在某卦六爻中所居之“时位”及与该卦中其他各爻或阴或阳所处之关系而得与该卦中他爻旁通(本卦旁通)或得因爻变而旁通他卦(如《左传》及《国语》中所言之“之卦”)，或依阴阳两两相孚而得旁通他卦(是为“旁通”)，其阴变阳或阳变阴如在“之卦”卦例中，必须满足某些条件(请参考本书第四章《周易成卦与春秋筮法》)，如在旁通卦中必须遵守先后秩序(请参考焦循《易通释》)。此项条件及秩序亦经由逻辑严密思考、数量计算(算术)及比例(代数)得来。凡

《易经》中图式部分及卦辞爻辞中“价值占断”部分皆出于逻辑严密思考，此与卦辞爻辞中取象部分迥然不同。卦辞爻辞中取象部分辞汇丰富，其风格近乎诗。卦辞爻辞中有押韵部分如“小人用壮，君子用罔”（《大壮》九三）、“无妄之疾，勿药有喜”（《无妄》六三）、“王用出征，有嘉折首，获匪其丑”（《离》上九）、“枯杨生稊，老夫得其女妻”（《大过》九二）、“观国之光，利用宾于王”（《观》六四）。“硕果不食，君子得舆，小人剥庐”（《剥》上九）等。且其取象亦多出诸“赋”、“比”、“兴”之技巧，但卦辞爻辞与诗不同科。古代诗人以“赋”、“比”、“兴”遣辞属字以道其哀乐。作《易》者以“赋”、“比”、“兴”藏往知来，预言祸福，故“其旨远而辞文”、“其言曲而中”、“其事肆而隐”。其目的在“断天下之疑”、“成天下之亹亹”——亹亹者伟大之事业——《诗经》重言情，《易经》重智慧。

又卦辞爻辞与“十翼”之辞迥然不同。“十翼”之辞如《文言》、《彖》、《象》、《系辞》重在发挥易理，如《彖传》及易之哲学含义（如《文言传》、《系辞传》），《象传》旨在以卦辞爻辞之含义应用之于个人修身作业。往往失诸牵强傅会，与孔子在《系辞传》中所举者不同。疑为孔门弟子肤泛之作。其他如《说卦传》、《杂卦传》、《序卦传》可能是古代治易学者必备的参考资料。“十翼”之文极似春秋时代文献，明白晓畅。其有不能文通字顺之处，皆因后代抄写有错简错字之故。《文言》、《系辞》中多有征引孔子解释卦辞爻辞及《易》之哲学含义之处，使后世儒家得追溯儒家哲学根源之所在。而卦辞爻辞多因“比”、“兴”、“赋”以取“象”，其含义艰深晦涩，其形成应远在“逻辑思想”、“科学成见”及“历史记载”之前，发自作《易》者之“聪明睿智”、“直接洞见”。此类语言谓其藏于作《易》者胎腹之中，发自其灵魂深处，亦无可不可。

*

*

*

*

西方人从事文学诗歌的创作，也非常注重“比”、“兴”。席蒙士

(Arthur Symons, 1865—1945) 在他的大作《七种模糊印象之谈》中对于西方文学诗歌中“比”“兴”的技巧多所发挥。在中国刘勰《文心雕龙》、钟嵘《诗品》、司空图《二十四诗品》、王船山《诗广传》中对于“比”“兴”各有精辟独到的见解。大抵中西诗人在没有书写文字的口传时代，为了使他们说出的故事达到戏剧性的、夸大性的效果，他们运用他们奔腾活跃的形象，创造那些空灵的象（诉诸心官）和图画的象（诉诸感官）藉以引起听者惊奇震撼的情绪，维持他们继续不断的倾听的兴趣和注意力。在西方文学诗歌方面，有以下各种技巧：（1）“喻”（metaphor）。（2）“比喻”（simile）——往往用“如”、“比如”、“仿佛”、“相似”那一类介系词。（3）“隐喻”（allegory）——足以产生“意在言外”之效果，如《楚辞》中屈原所用的“芳草美人”作隐喻，在西方如“碰”（Pun），一语双关之类。（4）“比譬”（comparison）——“比譬”不仅是“比较”。“比譬”所以增强色调、戏剧性和夸张性的效果。（5）暗指（figurative speech）——在中国语言中所谓“托”、“寄兴”、“暗示”等等。以常见之事物暗示某一特殊之事物，赋以特殊之情感。（6）“比拟”——非必为形状之相似，往往举以其类，因个人之情推及他人之情，或者以个人之情感寄托于某项事物之形态，是为“感情移入法”，如杜甫之“感时花溅泪，恨别鸟惊心”之诗句。

中国《诗经》305首，依其体制分为“风”、“雅”、“颂”，而“风”、“雅”、“颂”又为三项不同的音乐风格。历代治诗学人又以“赋”、“比”、“兴”来研讨诗人作诗的技巧，藉以窥测诗人的心理状态。如《桃夭三章》所以祝贺婚嫁之美满与婚后家庭生活之幸福，既以“桃之夭夭”起兴，又以“其华”、“其实”、“其叶”作比，此乃“比”、“兴”并用之诗。又《甘棠三章》诗人以“蔽芾甘棠”为召伯所茇，“所憩”、“所说”，故不宜剪伐，说来情致恳切，此乃赋体。如《将仲子三章》亦是赋体，以“无逾我里”、“无逾我阒”、“无逾我园”为轻薄

少年戒 说来委婉动人。又如《木瓜三章》以“木瓜”与“琼琚”、“木桃”与“琼瑶”、“木李”与“琼玖”为对比 以示报者心意之深重。又如《敝笱三章》以鱼、鲂、鰋等比譬婚嫁时之行列 又以“如云”、“如雨”、“如水”以形容婚礼时宾客盈门之盛况。至于《野有蔓草二章》诗人以“蔓草”及“零露”为兴 而思及邂逅美人。《风雨三章》则以“风雨”、“鸡鸣”为兴 而思及会晤君子。大抵中国诗中所用之“比”、“兴”、“赋”，可诠释之如下：“赋”，者所以“叙物以言情”。“比”者所以“索物以托情”。“兴”者所以“触物以起情”。

《易》之卦辞爻辞根据《史记》、《汉书》的记载 谓作于文王、周公。所谓作于文王、周公，不必由文王、周公所创制。可能指于文王、周公时为周王室所使用；或者卦辞爻辞较早之来源可能出于筮、祝、贞人、史臣累积的创作 陆续在周王畿及周封域中流行 至文王、周公时方整理编纂成为周王室之官方卜筮之语言。

以《易》之卦辞爻辞比诸《尚书》之《商书》、《周书》，《尚书》为典、谟、训、诰 多史臣润色之作。而卦辞爻辞往往保有民间口语形式，出之于韵语以便记忆。古诗创作亦出于口语，且必须具备音乐之性质（musical qualities），是故卦辞爻辞实近乎诗。又殷商诗篇存于今者只“那五篇、十六章、百五十四句”而已 分为《那》、《烈祖》、《玄鸟》、《长发》、《殷武》五篇。其中诗句如“既和且平”、“我有嘉客”、“来假祁祁”、“何天之休”、“不刚不柔”、“何天之龙”、“苞有三蘂”等等 在辞汇上 语句造形上 亦颇近某些卦辞爻辞。

卦辞爻辞近乎诗，故其取象之方法亦近乎诗的取象方法，而以“比”、“兴”、“赋”为主。如《离》卦以日为象。——《说卦传》曰：“离为火 为日 为电”——九三“日昃之离”当在午后日落之前 人人应有休憩娱乐。“鼓缶 陶制乐器 而歌”正是娱乐之道。如“不鼓缶而歌”于生活无调剂 将恐早致衰老 徒嗟无益 是为凶兆。爻辞之作者因日昃而起“兴” 思及休憩娱乐。又以日昃之时“比”照年

老大耄之生命。又九四“突如，其来如，焚如，死如，弃如”。此一爻辞中用五个“如”字，乃“比喻”之谓也。“突如，其来如，焚如，死如，弃如。”正所以形容日落晚照之景象。在夕照之中因云气浓淡，风向转移，于是夕阳现彩，瞬息幻变。“焚如”正如大火之燃烧，彩焰遮天。瞬即光芒暗淡，日落如死，使观者顿然有遭受遗弃之感，是为“死如”、“弃如”。凡此虽为“比似”之辞，但描写如实，亦可谓“赋”体。

如《大过》九二“枯杨生稊，老夫得其女妻，无不利”。老夫得其女妻，女者未嫁之少女也。譬诸“枯杨生稊”。杨树虽枯而未死，且以其得女妻而萌生机。生稊者，生芽也。但两者年龄不相称，故于《大过》卦中系之，是为“比似”。又九五“枯杨生华，老妇得其士夫，无咎无誉”。“枯杨生华”与“老妇得其士夫（士者未婚之男子也）”为“比似”。枯杨能生华则能结子。但以妇与夫年龄不相与，故谓之为大过。

如《颐》六四“颠颐吉，虎视眈眈，其欲逐逐，无咎”。颐象征“口中有物”。故《彖传》谓“自求口实”，“颠颐”似指猛兽逐物之象。如六二所谓“颠颐拂（扑也）”经于丘（山丘也），故以“虎视眈眈，其欲逐逐”以形容之，诚可谓绘影绘声之至，故可谓之为“赋”体。

又《明夷·彖传》曰：“以蒙大难，文王以之”；“内难而能正其志，箕子以之”。是故此卦之作明明影射文王被囚，箕子佯狂之事。故其取象亦必以此为准。初九“明夷于飞，垂其翼”。此处“明夷”“明言”“赤乌”之神话。据中国古代神话传说，谓天有十日形如赤乌。羿善射，下其九乌，只剩一乌。爻辞谓“垂其翼”言日照已近黄昏，即将消逝，故谓“垂其翼”。爻辞又谓“君子于行，三日不食，有攸往，主人有言”。此之君子暗示文王与箕子。而“三日不食”生命必然危殆，正如文王与箕子所遭受之苦难。——文王被囚于羑里，箕子佯狂出宫为奴——“有攸往，主人有言”言文王与箕子之所以有此遭遇，皆因“主

人“有言”此主人者殷王受也。又凡卦爻辞“有言”之处，皆指忧患烦琐之事。六二“明夷，夷于左股，用拯马壮，吉”。爻辞明明以马伤为夷。但所伤在左股，尚未伤及马壮，以其尚能行走也。九三爻辞仍以伤象为言，但“明夷于南狩，得其大首”。言于狩猎虽有伤夷，仍获“大首”。“大首”者猎物也，所以暗示姬昌得其志后为周之文王。箕子“正其志”后为周之臣佐。六四“入于左腹，获明夷之心，于出门庭”，爻辞仍以伤象为言，其伤入于左腹而及于心，此言伤及要害，生命堪虞。于是文王不得不由牢门逃亡，箕子不得不由宫廷出走。六五爻辞明白点出箕子之明夷，既“利”（有利于国家百姓）且“贞”（正其所志）。上六爻辞“不明晦，初登于天，后入于地”，取象于日之朝升夕入，因生明晦，所以明示殷纣之由明而入于晦，同时亦所以说明文王与箕子由明而晦，蒙难而又由晦而明，各得其志。总《明夷》之六爻爻辞无不取象于伤、夷两象，如曰之“登天”、“入地”、“马之”、“夷”、“壮”，狩之“得”、“失”，纯为“比譬说辞”。往往言在此而意在彼，亦即即物言情而情有不尽之处。其取象虽极自由，但卦爻辞之作者思想脉络极为清楚明白。

又《无妄》者“妄”也。卦以“无妄”为名，但所言之事或极不合情理或始料所不及，而竟然发生。或者此类妄诞之事，可谓之为事出偶然，难以理喻。如六二“不耕、获。不菑、畲。”其意盖谓不耕种而有收获，不烧荒草而施肥（“菑”字为火耕，即将荒草燃烧，以其灰烬为天然肥料。事出望外，故得名之为“无妄之得”）。六三“无妄之灾，或系之牛，行人之得，邑人之灾”。其意谓系牛而牛走失。为路人所得，是为无妄之得。但就牛之所有者邑人言之，是为无妄之灾。九五“无妄之疾，勿药有喜”。其意盖谓疾病而不知其致病之因，不应乱投药石所以示谨慎也。上九“无妄行，有眚，无攸利”。意谓人之行止而无正当之理由，是为妄动，足以招致灾害。总《无妄》卦辞爻辞之意所举皆为可能发生之事件，乃“比譬说辞”。如不

耕而获 不蓄而畲 系牛走失为行人所得 无故而病 轻举妄动 皆为预料所不及 但竟然发生之事端 故名之为“无妄之得”、“无妄之灾”、“无妄之疾”、“无妄之行”。

《无妄》一卦六爻所指各事 爻辞作者借此等事例 以说明天地创化人世演变中所表现之一普遍原则，即“祸福相倚”、“正反相承”、“明夷 晦也、伤也 相寻”、“得失相因”之理。古易学家对于此项“辩证的发展”(dialectical development) 看作是那种以“比例”、“均称”，为基础的“和谐”中的“对比”(contrasts) 或者“紧张状态”(tensions)。与辩证唯物论者(dialectical materialist) 观此项“对比”为社会阶级斗争，大异其趣。古易学者对于天地创化、人世演变中辩证样法于六十四卦中多所阐发 最著者如《明夷》、《睽》、《无妄》等卦 当另文详述之。

又如《晋》卦之初六“晋如摧如”六二“晋如愁如”九四“晋如鼫鼠”共用五个“如”字 盖皆为“比譬说辞”其含义似为一类突如其来侵犯之动作(aggressive action)。

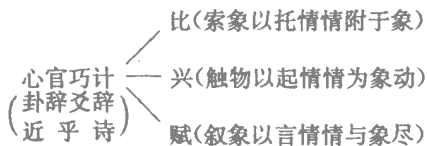
又如《小畜》卦九三“舆说辐 夫妻反目”乃一明比。明比者直接之比喻，不待思考探索即得其意者也。“舆说辐”则不能前行，“夫妻反目”则家庭不和，家庭不和则子女不得繁昌。以“舆说辐”比诸“夫妻反目”实为最佳之比喻也。

又《大壮》卦取象于两种事物互相冲撞(collision)。如初九“壮于趾”九三“羝羊触藩 羸其角”九四“藩决不羸 壮于大舆之輹”，上六“羝羊触藩 不能退 不能进”皆以羝羊触藩之象 比喻两物冲撞可能发生之事故。

又如《睽》卦所取之象多为不尽常理相违相乖之事。如初九“丧马、勿逐、自复”。——此事未必常有。——“见恶无咎”——既见恶人 岂能无咎？——九二“遇主于巷”——主之所居在宫廷 岂能遇之于巷？巷者，陋室环堵之墙而已。——六三“见舆曳 其牛

掣”——舆所以引重致远，但今舆倾，则牛欲行而不得。——“其人天且劓”——既为人矣，但无发无鼻，则不成人形。——上九“见豕负涂，载鬼一车。先张之弧，后说之弧”。——豕者牲畜，而背污泥。车可载重，而所载为鬼（鬼无重量）。先张之弧应为先说（脱也）之弧，今先张之弧成为后说之弧，与前之“豕负涂”、“车载鬼”皆为颠倒其象，是乃“比譬说辞”以两项事物之比较来表彰其间“睽别”（different 与执拗 opposition）。《彖传》谓：“天地睽，而其事同也。男女睽，而其志通也。万物睽，而其事类也”，正是“相反相成”、“相违相亲”之理。唯世人每每“少见多怪”、“相惊伯有”，实则凡不寻常事皆属不寻常之类也。天地创化，人事演变，皆为不寻常之事，是故突变创新，朝夕有之。其要在能物归其“类”，于是方能统之有元、会之有宗，故荀子主张“以类举”。

总上所言卦辞爻辞作者以“赋”、“比”、“兴”取象，可以下图表之：



四、象事制器

据《系辞传》说：“备物致用立成器，以为天下利，莫大乎圣人。”又说：“以制器者尚其象。”并列伏羲、神农、黄帝、尧、舜曾发明结绳、网罟、耜耒、交易制度、衣裳、舟楫、服牛、乘马、重门、击柝、杵臼、弧矢、宫室、棺槨、书契等文化器物及文化制度。《系辞传》作者以意揣测以上各项文物及制度，皆缘于取象某卦。如结绳网罟取象于离☲，耜耒取象于益☱，交易制度取象于噬嗑☲，衣裳取象于乾☰，坤☷，舟楫取象于涣☱，服牛乘马取象于随☰，重门击柝取象

于豫䷏ 杵臼取象于小过䷛ 弧矢取象于睽䷥ 宫室取象于大壮䷡ 棺槨取象于大过䷛ 书契取象于夬䷪等十三卦。为何古代圣人制作文化器物和制度，要取象于那些卦？若是我们根据上举各卦现存的卦辞爻辞，找不出任何线索。就是根据那些卦的内卦（下）外卦（上）和互体卦——二三四爻或三四五爻——再参照《说卦传》所列的卦象，也找不出任何暗示。然则《系辞传》上所说“象事制器”的话毫无根据吗？

我想关于这个问题，我们要有以下的考虑。第一当伏羲、神农、黄帝、尧、舜时代，今之《周易》仍是图式。假如结绳时代的阴阳是以—和--为代之，则《离》卦应作䷄。《益》卦应作䷩。《噬嗑》卦应作䷔。究竟伏羲看到《离》卦，方想到结网结罗来渔猎，或者先有网罗的“心理意象”（mental image）而后制成网罗的器物以“象其物宜”，殊难臆断。这些文物制度很可能是出于“偶然触机”的发明，无法确定其“取象”于何事、何物。考古代文化器物及制度的发明，并无现代发明家“专利注册”、“版权登记”之事，于是关于其发明家及发明之时代异说纷纭。而后代史家往往归其功于古代圣人。

《系辞传》作者更历举古代文化器物及制度之制作，出诸取象于某卦，谅必出于揣测之辞。但是我们要体认古代文化器物及制度的发明是出于生活或者生存实际的需要，必然经过长时期的“误失与实验”、“实验与误失”的过程，方找出他们实际需要的器物 and 制度。这往往是一项“破天荒”的工作，可能始于某一人的构想（取象），经多人集体的努力，又经过长久岁月的改进，方能达到近乎完善的地步。据郑陶斋的《盛世危言》上说：

大挠定甲子 神农耒耜 史皇创文字 轩辕制冠裳 蚩尤作五兵 汤作飞车 挥作弓 夷牟作矢 星气之召始于叟区 句股之学始于隶首 地图之学始于髀盖（见《晋书》）九章之术始于周礼。

又《世本》中对于古代文物的制作亦多所记载。想其制作之过程不外由少数人“取象”，——所谓“取象”殆若今之机械工程中机器作图打样——经集体创作而成。第二点我们须加以体认的是，在荒古时代少数部落散居世界各处，以天然障碍，交通困难。如横越大洋、逾过帕米尔高原、或喜马拉雅山或撒哈拉沙漠等等几不可能。所以各部落文化势必分区独立发展，创造文明，从事于“破天荒”的文化作业。一步一步随其“创造性智慧”（creative intelligence）的发展，完成其生活必需的文化器物及制度。在种族之间，此项器物及制度虽各有其特殊形制、特征、藻绘、功能，但是在大体上又是“大同而小异”。这是非常耐人寻味的历史事实。

且看动物世界中高等灵长类，虽至今日，仍然逐水草森林而居，或寄身洞穴，茹毛饮血。而人类则久知火食之重要，于是发现火种并知如何保持火种。制作陶鼎、陶鬲从事烹饪。渔猎、稼穡、畜牧以备不虞。至于其他有关食、衣、住、行、娱乐、美术的制作与创造，恐怕已有若干万年的历史。假如我们要追询此类有关文化器物及制度何所自来，又假如像那一班民俗学家、考古人类学家、文化人类学家、社会学家的臆测，以为是出于生物生理的需要，自然及社会环境的压力，不得不从事于此类文化器物及制作的创造发明，这种说法根本上并不曾回答我们所提出的问题——文化器物及制度何所自来？大概此类学者只从生物学、动物学立场来处理人类，所以只得到那种肤浅的解说，便认为是“科学的”答案。他们对于人类之所以异于禽兽的根本毫无了解，因之他们对于“人性”异于“兽性”亦无信心。

人类早期文化器物及制度的发明，诚然是出于实际生活的需要，但是假如人类在心理意识上、精神企求上没有那项潜能，就是说他们没有“取象”的才能、想象的能力、创造的智慧，试问他们怎能制作有用的和美感的器物和制度？再试问今日在地球上仍然生

存的高等灵长类，为何不能依据达尔文的进化论“物竞天择，适者生存”和“用进废退”的原理来进化成某一新种类？我的答案是那些高等灵长类动物毕竟是动物，没有那一种生而具备的潜能。潜能是看不见的，摸不着的，表现为学习能力、摹仿能力、创造能力，属于心理、意识及精神状态，成为价值、意义、目的、理想的源泉。西方生理学家和教育学家要从脑部的部位，或者神经系统对于那些潜能加以指证，是愚昧无知的。

我们必须回到那第二点的考虑，因何在种族之间文化器物 and 制度虽各有其特殊的形状、制作特征、藻绘、功能，但是在大体上又是“大同而小异”的。从这一点看来诚如孟子所说的“凡同类者举相似也。……故曰口之于味也有同嗜焉；耳之于声也有同听焉；目之于色也有同美焉；至于心独无所同然乎？心之所同然者何也？谓理也（rationalization）、义也（sense of justice）”（《告子上》），因为凡同属人之类，姑无论其为亚洲人、非洲人或者欧洲人，姑不论其为雅利安人种、蒙古人种或者非洲黑人种，其心必有所同然者，于是在文化器物及制度上有其“大同而小异”之处。

至于在台湾仍然有一、两位考古学家认为中国的文化器物及制度来自西方，并且墨守瑞典人安特生的谬说，认为来自古代雅利安人种（包括闪族、塞族）所居的底格里斯河（Tigris）和幼发拉底河（Uphrates）流域。甚至于认为中国青铜器制作的技术和图案藻绘是由波斯人传来的。今日在大陆上所发掘古代文物之繁夥，及冶制青铜器的原料与工厂几乎遍沿黄河、长江流域，绝非游牧民族波斯人所能比拟。根据若干年来在大陆上考古文物的大批出土，我们可以说中国文化是世界最古老文化之一。又中国文化器物和制度的制作和建立是独立发展的，具有强烈的种族特征，绝非由摹仿其他任何民族得来的。

我们必须了解在没有书写文字以前，《易》的图式不仅与早期

所谓“仰韶文化”所制作的陶器上的图案藻饰有密切的关系（关于此点当另为文以说明之），并且那个以六十四个图式所构成的有限的符号系统，曾经一度至少应在尧舜之前，被视为是一部“百科全书”。从形而上看来，那个符号系统提供了神话式的价值意义和原始基型理念。从形而下来看，它又提供了文化器物及制度制作所必须的“物象”、“事象”和“意象”。就是到了今天这一部“百科全书”在科学上、哲学上和文化创造上具有触发灵感、开辟新知、引人入胜的功用。

五、易学史上易象问题

大抵易象问题在易学史上可分为两派：一派是“泥象派”，一派是“扫象派”。

扫象之说实始于王弼。王弼于《周易略例·明象篇》有谓：

夫象者出意者也。言者明象也。尽意莫若象，尽象莫若言。言主于象，故可寻言以观象，象主于意，故可寻象以观意。意以象尽，象以言著。故言者所以明象，得象而忘言。象者所以存意，得意而忘象。犹蹄者所以在兔，得兔而忘蹄。筌者所以在鱼，得鱼而忘筌也。然则言者象之蹄也，象者意之筌也。是故存言者非得象者也，存象者非得意者也。象生于意而存象焉，则所存者乃非其象也。言生于象而存言焉，则所存者乃非其言也。然则忘象者乃得意者也，忘言者乃得象者也。爻苟合顺，何必坤乃为牛？义苟应健，何必乾乃为马？或者定马于乾，案文责卦。有马无乾，则伪说滋漫，难可纪矣。互体不足，遂及卦变；卦变又不足，推致五行。一失其原，巧喻弥甚。纵或复值，义无所取。盖存象忘意之由也。忘象以求意，义斯见矣。

鉴于王弼所生的时代——王弼终于魏正始十年，卒时二十四

岁。——又鉴于其家学渊源——王弼乃刘表之外曾孙，王粲之嗣孙、王畅之嗣元孙——王弼扫象之论，实所以针对时弊。查东汉末年易学研究久趋隳堕。荀爽、刘表、马融、郑玄虽略知古经训诂通假之理，但已比附纳甲、爻、辰、卦气、升降等等‘貌似科学的’知识，藉以预测世变、演说祸福。他如孟喜、陆绩、京房、虞翻，则变本加厉，渲染天地灾异作为世变征兆，夸张‘意料之外’（coincidence），以称道吉、凶、悔、吝。泥于‘物象’（迹象也）而不知‘事象’、‘意象’为何物，于是专以《说卦传》中一百四十余象，企图解释卦辞爻辞。于是“定马于乾，案文责卦，有马无乾，则伪说滋漫。……互体不足，遂及卦变，卦变又不足，推致五行”（王弼语，实则不仅此也，汉末经生解释卦辞爻辞，因‘本象’不足，见于《说卦传》中者，而求援于“变象”，由互体或卦变来，因‘变象’不足而求援于“半体取象”，如虞翻注《小畜》卦辞谓《需》上变为《巽》，上变为阳，《坎》象半见，故密云不雨，”更有‘合本体互体取象以凑合卦辞爻辞者’，如郑康成解《噬嗑》上九谓《离》为槁木，《坎》为耳。木在上，故何校灭耳”；牵强附会，支离破碎。对于“通经”或者“通辞”并无助益。且对于《易》之“取象”及《易》之为书，徒增谬解，以至于今。且以虞翻为例。虞翻释《系辞传》中‘盖取诸《离》’谓：

离为目、巽为绳，目之重者唯罟，故结绳为罟。坤二五之乾成离。巽为鱼，坤二称田。以罟取兽曰畋，取鱼曰渔，故取诸离也。

据《说卦传》中所列之象，谓《离》为目，罟为绳，——引据孙星衍《周易集解》——是为有据，但“目之重者唯罟”则为无据。即以伏羲时代，约在六、七千年以前考古学家谓之为“旧石器时代”而论，“目之重者”，多眼孔者当不只网罟。他如藤、竹、柳、草所编各器，亦为多孔者。《坤》二五之《乾》成《离》，依据《乾》《坤》生六子”之理，可谓言之有据。但《巽》为鱼，则为无据。若以类言，《说卦

传》谓《离》为鳖、为蟹、为龟等等，则《离》可为鱼。但虞翻以《离》之二三四爻体为《巽》，故以《巽》言之。

又虞翻解《益》盖取诸《益》谓：

否四之初也。巽为木为入。艮为手，乾为金，手持金以入木，故斫木为耜，耜止所逾，因名曰耜。艮为小木，手以挠之，故揉木为耒。耒耜、耜器也。巽为号令，乾为天，故以教天下。坤为田，巽为股之进退。震足动耜，艮手持耒，进退田中，耕之象也。益万物者莫若雷风，故法风雷而作耒耜。——引据孙星衍《周易集解》。

虞翻谓“《否》四之初”为《益》盖根据孟喜、虞翻所立之“十二辟卦”（辟者大也）为《复》、《临》、《泰》、《大壮》、《夬》、《乾》、《姤》、《遯》、《否》、《观》、《剥》、《坤》之系统，在六十四卦系统中为一节外生枝。“《巽》为木，为人”据《说卦传》可谓言之有据。“《艮》为手”，《艮》为《益》之二三四爻之互体。“《乾》为金”乃就《否》之外卦言。谈《益》卦而涉及《否》卦，盖以“十二辟卦”故，是为牵强。又神农时代是否有金属工具制作农具，实堪疑问。“手持金以入木”，盖误以作者虞翻时代推测神农时代，是为凿空。又谓“《艮》为小木，手以挠之，故揉木为耒”。据《说卦传》谓《艮》“其于木也，为坚多节”。“坚多节”未必为“小木”，此乃牵强附会之谈。以上所言“《巽》为号令，《乾》为天，故以教天下……”无不失诸穿凿。若谓《系辞传》之作者遣词属字，处处以《说卦传》中之象为依据，殊不应理。

又如郑玄解释《豫》盖取诸《豫》谓：

豫，坤下震上。九四体震，又互体有艮，艮为门。震日出，亦为门，重门象。艮又为手，巽爻也应在四，皆木也，手持二木也以相敲，是为击柝。击柝为守备警戒也。四又互体坎，

坎为盗。五离爻为甲冑戈兵，盗为持兵，是赧客也。又以其卦为豫，有守备则不可自佚。《周礼疏》——引据孙星衍《周易集解》。

郑玄释《豫》卦诸象，读来似乎极为显豁巧妙，但以《震》属东方，日之所出，遂称之为门，未免牵强。如谓《巽》爻也应在四，皆木也”则殊有问题。《巽》为木是矣。但《豫》卦中并无巽必待《豫》之六五变为九五则三四五爻可互体《巽》或《豫》之六三变为九三，则二三四爻亦可互体《巽》就《豫》之第四爻言之必待第五爻或第三爻之由阴变阳，否则无《巽》之象。是故郑玄称之为“《巽》爻也应在四”实则《巽》象只可谓之为部分出现是乃虞翻所谓“半象”之说也。郑玄又谓“五《离》爻为甲冑戈兵”查《豫》卦中并无离象郑玄谓“五《离》爻”其意谓《豫》之上六变为上九则四五六爻可互体《离》。正如《巽》例，《离》象只可谓之为部分出现亦虞翻所用“半象”之伎俩也。

如“半象”之说可以成立则《兑》、《巽》可为《乾》之半象，《乾》亦为《巽》、《兑》之半象，《艮》、《震》可为《坤》之半象，《坤》亦可为《艮》、《震》之半象。《兑》、《震》、《离》可为《坎》之半象，《艮》、《巽》亦可为《坎》之半象而《坎》亦可为《兑》、《震》、《离》、《艮》之半象，又《艮》、《巽》可为《离》之半象，《兑》、《震》亦可为《离》之半象而《离》则可为《艮》、《巽》、《兑》、《震》之半象。如此则《说卦传》中一百四十余象可依卦辞爻辞之需要，随时可以引而证之，是乃极尽其牵合之能事矣。半象之说极不合理。如谓“密云不雨，自我西郊”，由于《坎》象“半现”尚可理解。但若谓“手半现”、“木半现”则不可理喻矣。

实则“半象”方便之说仍不足以解决“通辞”、“通经”之困难，于是有“逸象”之说，创始于荀爽，而虞翻则推而广之。所谓“逸象”者即不见于《说卦传》中之象也。据唐陆德明《经典释文》谓：

荀爽《九家易集解》本 乾后更有四象 为龙 为直 为衣，为言。《（坤之本字，汉熹平石经如此，又最近大陆湖南马王堆汉墓中出土之易帛书抄卷〔距今约为二千一百五十年〕亦作《》后有八象 为牝 为迷 为方 为囊 为裳 为黄 为帛 为浆。震后有三象：为王，为鹄，为鼓。巽后有二象：为杨，为鹳。坎后有八象 为宫 为律 为可 为栋 为丛棘 为狐 为蒺藜 为桎梏。离后有一象：为牝牛。艮后有三象：为鼻，为虎，为狐。兑后有二象：为常，为辅颊。注云“常西方神也，不同故记之于此”。

又清儒惠栋《易汉学》所录虞翻之逸象凡二百一十。其中如《乾》为甲，《坤》为乙，《兑》为朋，《坤》为暑为刑，《艮》为斗以同声相应为《震》《巽》以同气相求为《艮》《兑》以水流湿火就燥为《坎》《离》因云从龙则曰《乾》为龙 因风从虎则曰《坤》为虎。大抵“泥象派”之易学家始则于卦辞字字求象 再则于“十翼”中无语不求其象。结果 穿凿附会 支离破碎。不仅昧于“十翼”中之微言大义 且于《易》之为书 重重误解。

王弼所谓“得意忘象”、“得象忘言”之说 针对“泥象派”之穿凿附会 确有可取之处。盖“泥象派”如荀、刘、马、郑、孟、陆、京、虞之辈已陷于术数迷信 误以《易》之为书可以预言祸福 推知世变 于是布卦推算 如临师保 若有神明。王注问世以后 确有廓清之功。但王弼治易⁽¹⁾ 于《易》之原始无全盘认知 所言义理只限于形而上者之某一面。其所诠释之人事 囿于时代 每以淡泊、清静、冥合、无为为旨归。⁽²⁾ 于通辞方面不能就六十四卦之辞从事于横通纵通。换言之 即不能建立卦例 终始一贯 使读者对于《易经》获得一全盘知性之理解。⁽³⁾ 于易象方面虽然一扫“泥于迹象”之弊 但对于“事象”、“意象”殊欠确切之了解。忽视作卦辞爻辞者取象之心意。且每每持“得意忘象”、“得象忘言”之高见 而忽视卦辞爻辞

之取象曾确有所指，但因时代荒远，今之读者无由索解耳。（4）不知《易》之创作其目的在以六十四卦有限之体系以“冒天下之道”。所谓‘冒天下之道’者即藉《易》以概括宇宙创化人事演变之一切理。且《易》历三古，代有其用，孔子而后易学已入于哲学时代。孔子赞《易》于《文言》、《系辞》、《彖》、《象》者实为后世儒家信念之所本。若但以老庄之言解释《易经》势必失其本有之面目矣。

清人焦循里堂于《周易补疏序》中对于王弼易学之成就曾有以下公允之论：

故弼之易虽参以己见，而以六书通借解经之法，尚未远于马郑诸儒。特貌为高简，故疏者概视为空论耳。弼天资察慧，通携卓出，盖有见于说易者支离附会，思去伪以得其真，而力不能逮。知‘卦变’之非而用‘反对’，知‘五气’之妄而信‘十二辟’，唯之与阿，未见其胜也。……至局促于‘乘’、‘承’、‘比’、‘应’之中，颠预于‘得象忘言’之表。道消道长，既偏执于扶阳。贵少贵寡，遂漫推夫卦爻。较量于居阴居阳，揣摩于上卦下卦。智虑不外乎六爻，论世谬拘于一卦，洵童稚之藐识，不足与言通变神化之用也。

清人治《易》囿于考据学风，从事于校勘版本、章、句、旁及文字、训诂、音韵，或旁及于典章文物制度之研究。如王念孙、王引之、俞樾、胡渭、张惠言、惠栋、孙星衍、方申之皆标榜以“易汉学”为宗祖，排斥“易图”为道家伪造，诋宋儒易理之谈为空疏。彼辈罔知易之原始，在未有书写文字之前只有图式如☰、☷、☲、☵、☱、☶、☴、☳皆图式也。又不认“河图”、“洛书”虽其传说中之来源颇近乎神话，但可能久藏秘府或在民间，至隋唐时方始著录通晓。彼辈既以恢复汉学为职志，于是补苴辑逸，为荀、刘、马、郑、孟、京、虞建立权威，虽一字一象，尊奉之为拱璧。是故为补苴东汉易学，厥功甚伟，但所恢复者乃东汉儒生托附于《易经》之种种迷信而已。东

汉儒生论“易象”则泥于“物象”(可见之迹象也)论“易数”则流为术数论“易理”则又无当于《文言》、《系辞传》中孔子所传之微言大义。且以说演灾异、预言世变、妄道祸福为务，精神隳堕，无可称许。但清代考据家坚持“易汉学”，视宋以后之易学为旁门左道，于是门户之见入于心，而易学晦亡矣。

民国年来虽有端木国瑚(著有《周易指》)、杭辛斋刊有《易学丛刊》肯破除汉宋易学门户之见，但仍不脱前人窠臼，难成一家之言。仍有死守汉学余绪、或专从考据文字训诂治《易》者如于省吾(著有《易经新证》)或专从古代典章文物制度治《易》者如高亨(著有《周易古经今注》及《周易古经通说》)或专从某一汉人易书中以探索易象者如尚秉和(著有《焦氏易詁》)。

尚秉和谓：“凡卦爻辞皆从象生(然则元、亨、利、贞是何象所生?)而自汉以来注释家其扫象者无论矣，其专言象者若左氏盖谓见于《左传》、《国语》中者，则解者不能尽通。若虞翻求象不得，专恃卦变。而唐之李鼎祚(著有《周易集解》)、宋之朱震(著有《汉上易学》)及清代诸儒皆翕然宗之。口不敢谓其非，心则怒焉疑也。后果于焦氏《易林》获逸象若干，按之《易》无不吻合，于是易象之遗佚者十之八九复得。”尚氏认此为一大发现，即从焦贛之《易林》找出《说卦传》中所不载之逸象。焦贛身世不可考，约在西汉末年。其书显然为摹仿之作，其辞类乎讖策占繇，其聪明智慧恐不迨《易纬》之作者。而尚氏竟于《易林》中获得逸象，沾沾以为是“西汉旧詁”，其愚陋亦可知矣。至于尚氏谓“易之学象数而已，而象数之求，胥有赖于训詁”。然而训詁之学始于何时？东汉之郑玄、许慎辈而已。今以东汉人之文字训詁之知识，以纠正成书于殷周之际易辞之是非，岂非妄诞！

于《焦氏易詁》中尚秉和曰：

损六五核之即益六二，故皆曰十朋龟；夬九四覆之即姤九

三，故皆曰臀无肤，其行次且；既济三即未济四，故皆曰鬼方。此与明夷上六之用晋覆，复象之用剥覆，泰上六之用艮覆，大过九五之用巽覆义通也。



实则六十四卦之卦辞爻辞相似重同者不胜枚举。例如萃䷬亨“王假有庙”、涣䷺亨“王假有庙”重同也。但《萃》非《涣》之覆，《涣》亦非《萃》之覆。又如《履》六三“眇能视 跛能履”而《归妹》初九亦有“跛能履”九二亦有“眇能视”。又“帝乙归妹”既见于《归妹》之六五又见于《泰》之六五。又《随》之上六作“王用亨于西山”而《升》之六四作“王用亨于岐山”，凡上所举皆非覆卦，但因何有此“覆象”？且所谓之“覆”亦为卦变之一种。由一卦颠倒而成他卦，——有若干卦虽覆之亦不得成为他卦如《乾》、《坤》、《既济》、《未济》、《中孚》、《小过》、《大过》、《颐》等——试问由阴阳两两相孚之旁通卦派生各卦，为何不可？实则此类卦辞爻辞或重同或相似而见于数卦者如依焦循“旁通”、“比例”之说则更易于了解 较尚秉和“覆卦”、“覆象”之说更具逻辑性、普遍性。

尚秉和又谓：“《小过》下《艮》正之则同上《震》故初上皆曰‘飞鸟’。《蒙》二至上正《覆》两《艮》正则似我求童蒙反则童蒙求我。……覆象易与《易林》所用皆回环往复象也。”实则小过䷽为上《震》下《艮》。如下《艮》正之则为《震》。《震》卦中无飞鸟之事，至于《小过》初六“飞鸟以凶”上六“弗遇过之，飞鸟离之凶”虽并有“飞鸟”之事 究于覆象易有何关系 实则《小过》卦不可覆也 覆之仍为《小过》卦也。又蒙䷃为《艮》上《坎》下 依互体卦例二三四或三四五爻皆不得为《艮》于是以《蒙》之二爻至上爻覆之 覆后有《艮》象。如《蒙》卦全覆则为《屯》卦 尚秉和必须于《蒙》卦中求得两《艮》故将《蒙》之二爻至上爻覆之 实乃方便取巧。“覆卦”之说 不能作为“卦例”。

尚秉和说《易》享受大名 世人称之为“覆千古夫覆之秘”实则

所据者西汉末年不见经传之《焦氏易林》。其‘覆象’之说既不能普遍施诸六十四卦，试问有何价值？现代中国学人缺乏逻辑思考之训练，对于中西哲学无比较研究之心得，不为乡村学究而以“敝帚自珍”者，岂可得乎？

于省吾挟其对于甲骨文、金石文之知识遍解经书，号称“新证”。国内学人震于其材料新颖，论据似乎确凿，大有一新耳目之感。于省吾对于文字考据工作有若干处确有助于今人研读古书，但其穿凿附会，强不知以为知之处实乃欺人之谭也。

于省吾论‘半象’、‘大象’谓：“‘半象’之名见于虞翻《易注》、‘大象’之名见于《来氏易注》。虞翻为三国时吴人，来知德为明朝时人，何故此项大发现其来也如此之晚？‘半象’、‘大象’之说既不为‘十翼’作者所称道，如《乾》之初九‘潜龙’，无人称之为‘《震》象半见’者，如《履》之六三‘眇能视’、‘跛能履’，亦无人称之为‘《离》象半见’（离为目）；《震》象半见（震为足）者，更不见于《左传》、《国语》、《荀子》、《吕氏春秋》及西汉易学博士著论之中。必待‘泥象派’之虞翻方始发现，更等待一千五百余年后于省吾以甲文金文予以证明之。于省吾谓：“以二画为半象由来尚矣。然易亦有取一画为象者……凡三画以上而取象于四画五画六画者，谓之大象。‘半象’、‘大象’之用亦见于《易林》。今以古文字证之。古文字之大本为‘象形’（恐‘象事’、‘象意’之字多于‘象形’，笔者可以用甲文证之。若以许氏《说文》为例，则‘象形’字更少），易、象学也。于氏对于《易》之了解只此而已。象明则义显，试问所显著何义？……要之古文之繁省靡定，则卦画之取象，‘半象’与‘大象’同用可知也。揆于氏之意，为卦辞爻辞采用繁体，后经改作省体，作卦辞爻辞者，今暂假定为文王、周公采用了省体字，因为文王或者周公体认到这一点，于是在遣辞属字上暗示有一个半象在。譬如说水字的繁体作，今省，于是在卦辞或者爻辞中

包含了“《坎》象半见”之意。反之亦可在卦辞爻辞中暗示一个“大坎象”。于省吾在《易经新证》中举了：“《丰》六二至六五互大坎，《困》六三至上六互大坎，《井》初六至六四互大坎，《旅》六二至六五互大坎……”，在我看来大坎象说乃荒唐无稽之谈。

作者认为古文字之形变音变于考订现存《易经》经文之错简错字，或许可能有所助益，但对于“易象”所含盖之问题关系极少。考今见于《说卦传》之象不过一百四十有余，而卦辞爻辞中所牵涉之象远超过此数。且卦辞爻辞所言之象属于实际“物象”者少，而描写“事象”、“意象”者为多，且占断之辞如吉凶悔吝等等，乃“价值称谓”，既非“事象”、“意象”更非“物象”。纵然“泥象派”借古文字考得卦辞爻辞中每一“物象”，亦不得谓其已通晓六十四卦之辞。

自东汉以降治易学者之通病在视《易》为“卜筮之书”作者于《易的原始与卜筮之书》文中已详论其非。又有人认为易学无他，不过“象数之学”而已。“刻意求象”、“宣扬术数”，于是尽失通辞之目的而误解《易》之为书。此辈“刻意求象”之人凡遇不见于《说卦传》之象，于古文字中求之，或者以“逸象”充之。凡不得其全象者，则以“半象”或“大象”充之。汉易学家之愚昧导致清易汉学家之愚昧，而清易汉学之愚昧导致今之古文字学家兼易学家之愚昧。

于省吾释《说卦传》之“为寡发”据王念孙谓：“隶书寡字或作𠂔，与宣字相似而误。”于是推论：

宣乃髡之段字也。古从亘从元得声之字，每通用。《说文》宣从亘声。《诗·淇奥》“赫兮咺兮”，《说文》：咺作宣。是从宣从亘一也。朱骏声谓：“说文𠂔即统。”《说文》𠂔同垣也。或作院。《左传》襄三十一年“缮完葺墙”段完为垣。《广雅·释官》：“院垣也。”《说文》：“髡，鬻发也。从髟、兀声。髡或从元。”段注：“元亦兀声也，故亦从元声。”按《说文》𠂔作𠂔，亦从元声。《礼记·王制》注：“髡者，使守积。”《释文》髡本又作完。《周礼·

掌鬣”“鬣者使守积。”郑司农云：“鬣当作完。”《汉书·刑法志》亦作“完者使守积”。《尔雅·释木》“鬣栢”即《说文》“栢栢木薪也”之栢栢。然则宣从亘声，髡从元声，二字通段，例证至显。

《楚辞涉·江》“接輿髡首兮”注：“髡，剔也。”《列女传·辩通》：“啗颠者髡。”按《易林》遇巽 每曰秃 曰无翼 曰髡 与《说文》合。前人训宣为白、为明、为散 无一当者。

于省吾说了如许之多，究竟所为何来？《说卦传》今本作“巽……为寡发”。虞翻把寡发读为宣发，认为宣发是白发。马融以宣为寡发，皆为揣测之辞。于省吾为了说明“宣乃髡之段字”引据《说文》、《诗·淇奥》、朱骏声《说文通训定声》、《广雅·释宫》、《说文段玉裁注》、《礼记·王制》、《经典释文》、《周礼》、《汉书·刑法志》、《尔雅·释木》、《楚辞·涉江》注。他的结论说按“《焦氏易林》遇巽、每曰秃、曰无翼、曰髡 与《说文》合”。诚然解释“寡发”为秃发为髡 并无误失。马融以“宣为寡发”据于省吾考定“宣乃髡之段字”则马融亦无误失。而于省吾谓“马君非也”徒然引了许多权威 除“炫学”以外 不足以增加读者信心。于省吾于《易经新证》中除三数条可取外，大部为类此“似是而非”之文字考据工作。既不足以指证易象，又不足以阐发易理。

高亨以考据上古典章文物制度及文字训诂从事于《易》之研究。其所著《周易古经今注》又《周易古经通说》间有可取之处 以其不落前人之窠臼 但多揣测之辞 绝非“《周易》本来之面目”。高君于《周易琐语》篇中列举七项问题 第一项为“《周易》释名”高君据清代文字学家朱骏声之言：“三易之易读为頤”于是信从其言（孤证也 谓“《周易》之易借作頤字”。换言之高君认为《周易》乃《周頤》，《易经》乃《頤经》也 是为不识《易》之原始 且死守《易》乃“卜筮之书”偏狭观点之所致。

第二项为“八卦与六十四卦”，目的在确定其制作之时代与用

途。高君臆说“八卦是伏羲时代八个官的标志”。即天、地、水、火、雷、风、山、泽诸官。而“卦”字原为“圭”字，圭为诸官所执，刻有八卦图式。高君臆说足覘其只知社会历史之考据，而不知哲学思考之起源也。

第三项言“《周易》外之先秦筮书”。高君举有《连山》、《归藏》、《坤乾》。又据《太平御览》引桓谭《新论》谓：“《连山》八万言，《归藏》四千三百言。”考今本《周易》合经文与“十翼”约二万言，若除“十翼”不过数千言。如《连山》作于《周易》之前，何来八万言？是其书之存在，应有疑问。又所举《坤乾》一书，只据《礼记·礼运》之孤证。郑玄注此，亦但谓“得殷阴阳之书也”，而高君认为“战国儒生曾见殷代筮书”。

第四项论“《周易》古经作者与时代”。高君谓“古代卜人有卜事记录，筮人有巫事记录矣。筮人将其筮事记录，选择其中之奇中或屡中者，分别移写于筮书六十四卦卦爻之下，以为来时之借鉴。逐渐积累，遂成《周易》卦爻辞之一部分矣”。果如高君之言，则《易经》乃一“断烂朝报”，并无体系。且高君之言亦不曾顾及“易象”及“易数”问题，亦未体认《周易》经孔子称述讲解之故，已由“卜筮之书”演进为一“哲学之书”，且为后世儒家形而上学之源泉。就“易象”言之，如治易者无理由以说明何以相同之象及爻辞系于不同卦下，何以元、亨、利、贞、吉、凶、悔、吝诸“价值称谓”分系于六十四卦之下而各有不同，则治易者对于《易经》尚未取得全盘之了解。卦辞爻辞有其严正的体系，不可能是筮事的记录。又治易者应知《易》之卦辞爻辞既又称之为“繇”（与“谣”意通，且为韵文，则近乎《诗》），实出卦爻辞作者使用诗歌语言技巧之“比”、“兴”、“赋”（作者于上文中言之颇详）。是故易象所指不限于实象。换言之，于马、牛、龙、鸡、豕、雉、狗、羊之外，实另有所指也。只求实体、物象，乃汉代中国易学隳堕之征兆也。

至于“易数”问题尤关切要。由阴阳两爻组织之成为六十四卦，中国先民早知“加一倍法”（即“等比级数”）由二而四，而八，而十六，而三十二，而六十四。又鉴于见诸《左传》、《国语》筮例所用之筮法，中国先民必早知有常数（constants）及变数（variable），亦知有生数（productive numbers）及成数（produced numbers）。并企图运用数量的运算（numerical computation）以表达或象征宇宙生生不已之创化。周代之《周髀算经》及《九章算术》中蕴含之数学知识，可能与《易·系辞传》所保有之旧有传说及“河图”、“洛书”有密切之关系（试问这些怎能用高君“筮事记录”来解释之？）无奈若干年来在中国之考据学风曾遏止此项探讨之兴趣。

至于其他有关《易卦之贞悔》、《周易之双题》及《周易卦爻辞古皆称繇》各篇，不过是罗织资料之考据文章而已，不足以增加吾人对于《易》之了解。

第七章《易经》与现代物理学

我在本书第五章《“易”这个观念》里曾经说道：

最近西方物理学家似乎已经进入一个新的境界。在他们放弃“质点”物质观和绝对空间论以后，他们似乎准备接受如上面在易学新著里所讲的“时空合一”(unification of time and space)、“体用不二”(unification of matter and energy)、“事物旁通相关性”(interaction of particles)、“宇宙创化有机性”(organismic creativity)等等。对他们来说这些都是新观念，他们要等待实验物理学家提出实验来证明。这一项科学方法所规定的要求是否能办得到，还是大成问题。中国古代易学家只凭他们的“仰观”、“俯察”、“近取”、“远取”，便能洞见宇宙“真际”的面貌和宇宙创化的详情，似乎使人感觉到有些不可思议。

物理学家开普瑞(Fritjof Capra)现在美国加州大学柏克莱分部讲学。在1976年出版了他的《物理学之道》(*The Tao of Physics*)，他的目的在阐述现代物理学从二十世纪开始所创立的“相对论”和“量子物理学”的理论和“东方神秘主义”(Eastern mysticism)可以沟通。在“东方神秘主义”范畴之下，他意指印度的“印度教”、“婆罗门教”和吠陀时代《奥义书》上部经典(Upanishads)中的思想、佛学禅宗的思想、中国道家的思想和《易经》中许多形上的

观念和道理。他对于现代物理学的解释，虽然不曾使用若干高深数学公式来表达那些物理现象，可是用了深入浅出的语言说明了西方现代物理学中所描写的“粒子世界”(world of particles)和天文学家所设想的“宇宙论”所遭遇的困难。对于那些困难用西方传统的物理学观念来解释是扞格不入的，倒是东方哲学观念的含义可以帮助他们把那些在科学理性上互不相容的概念和理论融贯起来。

开普瑞的企图是值得称赞的，可是他对于东方宗教哲学及哲学思想究竟知之不深。在《物理学之道》这本书里有些地方未免犯了牵强附会的谬误。尤其是涉及《易经》的地方，他无法深入。可是在大体上，他确有真知灼见。至于他对于西方现代物理学的知识不是“江湖卖艺者流”，比较那些小智小慧的物理学博士，确具才华。

本文之作是在补充和充实开普瑞引据《易经》的部分 藉以说明《易经》的哲学可能是最能符合现代物理学自二十世纪以来“相对论”、“量子物理学”所可能推衍出来的理论。同时《易经》在“易图”、“易数”、“易理”方面可能提示许多“新关系”、“新观点”、“新理路”、“新图数表现法”来解答物理学家所遭遇的困难。

已经有人把李政道 中国人中获得诺贝尔物理学奖金者 之所以能修正一个在古典物理学里很老的定律（“奇偶性对等不灭定律”）归诸于他受了《易经》中某一或者某些思路的影响。而德国哲学家莱布尼兹见了耶稣会士所寄给他的太极六十四卦的圆图、方图 设想出“二元数学”系统 这些已经成为家喻户晓的事。另有一件在现代高能物理学界意义重大的事值得一提，那便是丹麦物理学家波尔 (Niels Bohr 1885—1962) 当 1947 年丹麦国王封他为宫廷武士的时候，他选择“太极图”作为武士爵位戎装的徽帜。他对于“太极图”的认识 当远在他在 1937 年旅行中国之前。为什么他

作这个选择呢？为了解上面所举那些事例的原因，我们应当对于现代物理学的演变有一些知识。

海森堡 (Heisenberg) 是现代物理学中“量子力学”成就最高的人 曾经说道：

要想知道为什么我们对于现代物理学最近的发展产生强烈的反应，我们必须知道那些在现代物理学上最近的发展，使物理学的基础从根上发生了动摇。使从事物理学的人产生一种感觉，那从事科学研究的基础将被铲除掉了。（海森堡著《物理学与哲学》, *Physics and Philosophy*, p. 7）

发明“相对论”的爱因斯坦也有同感。他说：

我的一切尝试要想把物理学的理论基础来凑合这些有关物理现象的新知识，可以说是完全失败了。好像有人把我所站立的地基搅垮了。在物理学研究上，我找不到任何牢固的基础来建立任何物理学的理论（席朴著《哲学的科学家》, P. A. Schilpp ed. *Albert Einstein : Philosopher-Scientist* . p. 45）

新物理学中新发明逼使物理学家不得不对那些旧概念如“空间”、“时间”、“物质”、“对象”、“原因”、“效果”等等大大地加以改变，而这些概念在物理学里原是最基本概念。一旦物理学家觉得对于那些概念非加以彻底的改变不可，当然觉得震撼。

在物理学上这些具有革命性的新发现因之所产生的新概念、新构想，具有深刻和激烈的影响。波尔曾经说道：

在物理学领域中我们的经验获得很大的扩展，使我们觉得那项简单的机械的概念不足以解释许多新的物理事件。我们再不能利用那些概念来解释我们观察之所得。（波尔著《原子物理学与描写自然》, *Atomic Physics and the Description of Nature*, p. 2）

总括的说 现代物理学中“量子理论”(quantum theory)和“相对论”(relativity theory)逼使物理学家对于宇宙 自然界 必须采取一项更趋于巧妙的整体和有机的看法 (a subtle, holistic, and organic view of nature) .

牛顿物理学把时空看成是绝对的。物质是坚固的、立体的、静止的宇宙构成的单元，严格受机械定律所支配。这种思想在西方支配了西方科学家的思想不下三百年。他曾经说道：

对我来说好像上帝一开始便造出那些立体的、有重量的、坚固的、不可入的、可移动的物质单元，那些物质单元具有如此这般的大小尺寸、方圆的形状和其他种种性质，并且物质单元比照空间比例有一成不变的趋势。这种原始的物质单元比较那些可为液体所渗透的东西坚固得多了，那些物质单元是如此坚实，好像永不破旧。普通的力量不能对这上帝首造的物质加以分割。（克劳斯拉：《物质科学》，M. P. Crosland (ed.), *The Science of Matter* . p. 76)

由这一项物质单元所构成的宇宙完全受机械作用所支配，这一部宇宙大机器是受因果律所决定的。宇宙间任何事物的发生必有其因，因必有果，所以这个机械系统中任何将来可发生的事物一一可以加以预测。假如我们知道那未来事物空间的和时间的种种条件，我们的预测便可能是百分之百的正确。法国数学家拉普拉斯(Pierre Simon Laplace)便曾经如此相信。而现代西方哲学之父笛卡尔提供这一项严格的决定论(rigorous determinism) 作为是哲学基础。从笛卡尔开始把科学研究当作是一项纯客观的研究，人和宇宙截然分开，人可以对于宇宙作客观的描写。任何人皆可“置身事外”从事于客观研究，而个人的成分一点都不会牵涉到那些研究的工作。笛卡尔把这一项纯客观的研究当作是一切科学研究的理想。拉普拉斯写了一部大书名之为《天体的机械论》

(*Mecanique Celeste*)。依据牛顿定律，他把宇宙看作是一部自律的大机器。据云当他呈献给法国国王拿破仑，拿破仑曾经说道：“拉普拉斯先生，听说你写了一部大书说明宇宙的系统，可是你不曾提到这个宇宙的创世主。”他的回答是：“它不需要那个假设。”

这一项因果决定论的、物质的、机械论的宇宙观，支配西方学术界于今已有三百年的历史。对于这项固执的物质科学唯物论首加抗议的，是来自对于电磁现象的研究。法拉第 (Michael Faraday) 和麦克斯韦 Clerk Maxwell 发现他们不能采用牛顿的静力学来解释电磁世界的现象。他们研究电和磁所产生的力量，他们发现电力或者磁力都不能用牛顿的力的概念来解释，改用“力场的概念”(concept of force field)。更进一步他们发现“场”有它的真实性，而不必牵涉到任何物体。这种研究他们名之为电动力学 (electrodynamics)。他们发现“光”，原是一种进行于空间的、而又急速转换的电磁场，这种电磁场形如波浪。今日我们知道无线电波、光波和 X 光皆是电磁波浪，我们日常所见的光不过是电磁光谱上微小的光带。可是法拉第、麦克斯韦那些科学家对于空间传播的媒介物仍然不能断然加以抛弃，于是假设在空间有那些微小的媒介体名之为“以太”。

到了爱因斯坦他认为电磁场便是物理实体 (physical entities)，这些物理实体在空虚的空间进行，不能用任何机械力学加以解释。爱因斯坦在 1905 年发表两篇论文，一篇有关“狭义相对论”(special theory of relativity)，一篇有关量子论亦即“原子现象论”(theory of atomic phenomena)。根据“相对论”，凡是有关时间与空间的测量都无绝对的意义，牛顿的绝对空间和绝对时间的概念是不存在的，所谓时间和空间只不过语言上的分辨而已。就自然现象言，时间和空间原难分割，也非绝对的。这个新观念改变物理学家对于自然界的看法和描写，这项改变的结果最重要的是物理学家把质

量当作是能量的一种形式，纵然在静止状态中的物体也有能量储藏在其质量中。于是爱因斯坦写下了他最著名的公式 $E = mc^2$ ，就是能量等于质量乘以光速的平方。

在 1915 年爱因斯坦发表了它的“广义相对论”。根据他的理论，引力对于空间和时间能发生使其弯曲的效果，而欧氏几何学不适用于这个弯曲的空间关系。空间的弯曲是由于巨大物体如行星或者恒星所引起，于是他认为宇宙的时间空间结构是根据宇宙中物体分布的情形“空虚的空间”(empty space)是个失去了意义的概念。

“相对论”和“量子力学”在现代物理学界在理论上有些互不相容的地方，但是物理学家明明知道这两套理论必须融贯，才能窥知大宇宙和小宇宙真实情况。作者从哲学立场来看，纵然这两项理论能经由融贯成为一个无矛盾的体系，也未必足以描述宇宙创化的详情。第一个理由，物理学的理论必须要经由经验（感觉的）加以验证（verified），方能显示那个理论是否有可靠性（validity）。而验证之道，依靠实验物理家预为设计制造出一个人为的环境或者事故达到他们求证的目的。这种实验证明是一项孤立的、未必与现实世界相勾贯的事件，所以未必能“以一指万”，未必能以特殊事例指证普遍真情。第二个理由，科学家为要表达“科学真理”使其明白清楚，并且为避免日常用语的含义混淆，采用数学语言。而数学语言所能表现的又往往限于数量的关系，对于“性质突变”（qualitative emergence）、“事态巧合”（synchronous happening）不能用因果关系加以解释，也不能用数量关系予以说明。“概然率”（probability）的预测性恐怕只限于那“唯变所适”、“不可为典要”（randomness）的宇宙创化中某些现象。这些我们在下文再加讨论。目前我们来看看物理学家对于“原子世界”和“粒子世界”（“次原子世界构成的单元”）怎样看法。

西方科学家从古代希腊自然哲学家起一直到了 19 世纪末 相

信构成宇宙的单元是原子，那原子是立体的、坚实的。20 世纪物理学家发现原子具有足够的空间，在那空间里有极其微小的粒子（电子）围绕原子核在旋转。那电子因电的力和原子核结合在一起。一个原子是微乎其微，它的直径大约是一个“生的”的万万分之一（hundred-millionth of a centimeter）。对于粒子的研究经由丹麦的波尔 法国的 柏劳格里 (Louis de Broglie) 奥地利的薛定谔 (Erwin Schrodinger) 和泡利 (Wolfgang Pauli)，德国的海森柏格和英国的狄喇克 (Paul Dirac) 共同努力，企图打破这个宇宙构成的神秘。他们钻研愈深 他们的困惑愈多。终于他们同意于“量子理论”，寻找出数学公式，来表达量子的行为。

物质的粒子单元是一项极其抽象的实体 (entities) 具有两重性质，既是粒状又是波状。光也具有此两重性质。光有时成为电磁波状，也有时成为粒状。这种相互矛盾的现象导致物理学家创造量子论。普朗克 (Max Plank) 发现热所放射出来的力不是依照继续不断的形式 而是采取“力袋” (energy packet) 的形式。爱因斯坦名之为“量子”(多数) (quanta) 并且认为“量子”是宇宙构成的基本样法。他大胆地假设光和电磁的放射，一方面可呈现为电磁波浪，同时在另一方面呈现为量子形式。

在粒子世界里并不能说物质是存在在什么地方，只表现它存在的倾向 (tendencies to exist)。而原子事件也只有发生的倾向 (tendencies to occur)，而并不一定会发生。在量子理论方面这一项倾向于存在或者倾向于发生的情况，物理学家用概率率表示它，同时又把这一项倾向和数学的数值结合起来，表达出波浪的形式。这些波浪并不是三进向的波浪，例如水浪、音浪等等，这些波浪是“概率率波浪” (probability waves)。所谓“概率率波浪”原是那些抽象数学的数量具有波浪所具的一切特征，那些特征与概率率有关。就是在某些空间地位和在某些时间在“量子袋” (quantum

packet) 中可能找到那些粒子。因此一切原子物理学的定律都表之以概然率的数值。物理学家不能肯定的预测原子事件，只能说原子事件如何可能发生。

原先被认为是立体坚固的物质对象，现在变成概然率的波状形态。况且这些波状形态并不代表事物出现的概然率，只是代表事物“相互关联的概然率”(probability of interconnections)。物理学家仔细分析原子物理学中实验观察的历程。发现作为孤立的单元的粒子毫无意义，只有从实验的准备与事后测量之间的“相互关联”去了解它(粒子)。根据上面的认识，似乎量子论提供并披露了宇宙的基本合一性。量子论告诉我们，我们不能把宇宙打碎成独立存在的最微小的单元。当我们深入地去探索物质的时候，物质不见了。这个宇宙并不披露有任何基本的构成单元。相反的，这个宇宙披露为一个整体的不同部分所构成的极其复杂的关系网(web of relations)。这些复杂的关系经常包括观察者所占的重要的地位，观察者在观察历程中是一个最终的连锁环结，那作为对象的原子性质只可从那对象与观察者之间所生的“相互反应”去了解。因此在古典物理学里，认为科学家对于宇宙可加以客观的研究与描写。现在证明那所谓“客观的研究与描写”不再是靠得住的。笛卡尔把我和宇宙分割开，把观察者和被观察的对象分割开，在我们研究原子世界时，这种分割是办不到的。在原子物理学里我们谈到宇宙或者自然，同时便也谈到我们自己。

在中国《易经》哲学里不仅在知性上，人不曾离开自然(天地)，人原是自然的一部分，人的整个生活不能离开自然。甚至于把人看着是“天地之心也，五行之端也”、“故人者，其天地之德，阴阳之交”(《礼记·礼运》)大有以人为宇宙中心的意义(anthropocentrism)。在《易经》里面三画卦的中间一爻代表人爻。六画卦的三和四爻代表人爻，所以《系辞传》上说：

《易》之为书也广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉。
兼三材而两之故六。六者非它也，三材之道也。

这明明说明人未尝离乎天地，人在天地之间，无所不参加其变化活动。在知性上，物我不能分割，主观客观无由对立，原是极自然之事。从“形而上”的立场来看“道不远人。人之为道而远人，不可为道”。“能尽人之性，则能尽物之性。能尽物之性，则可以赞天地之化育，可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。”（《礼记·中庸》）在知识论上，西方哲学家始于笛卡尔把我与自然分割，把主观与客观对立，这是他们无从认知宇宙真际（reality）的原因之所在。就是在“形而下”方面如西方物理学目前所提供的那些数量关系的知识，恐怕距离“形而上”的知识尚远。仍然逃不了成为“关系逻辑”（relating-logic）的牺牲品。“关系逻辑”与“实质逻辑”（what-logic）相对待，其详可参考维区的《两逻辑》（Henry B. Veatch, *Two Logics*, Northwestern University Press, 1969）。

* * * *

我们在上面谈到现代物理学家对于粒子世界的研究，发现在粒子那一个层次里，物质（古典物理学家和普通人所认为的物质）不见了。粒子表现为“量子袋”，在那个袋里的粒子是无法确定的。粒子和波浪是在“两可之间”。换句话说，粒子的存在和不存在也在“两可之间”。我们不能说一个粒子在某一地方存在，也不能说它不存在。作为是一项概然率形态的粒子具有一种倾向，它可能在不同的地方而又不能确定的地方存在。因此在物理真实界（physical reality）它属于特殊的一种存在，就是说粒子是介乎存在与不存在之间的。粒子既不一定在某一地方，也不一定不在某一地方。它既不停留在某一地方，也不一定改变它所在的地方。实际上，所改变的是指那概然率形态所指示粒子，有一种倾向于在某

一处所或者另一处所。奥本海姆 (Robert Oppenheimer) 曾经说道：

假如你问我电子的位置是否不变，我的回答必须是“否”。
假如你问我电子的位置是否随时间改变，我的回答必须是“否”。假如你问我电子是不是停留在那儿，我的回答必须是“否”。假如你问我电子是不是在运动之中，我的回答必须是“否”。(奥本海姆：《科学与普通了解》 *Science and Common Understanding* . pp. 42—43)

奥氏是国际著名的物理学家。面对当前原子物理学的处境，不禁喟然叹曰：

它动 它不动。	It moves. It moves not.
它远在他方 近在身边。	It is far, and it is near.
它在其中。	It is within all this.
它在其外。	And it is outside of all this.

这正是描写在现代物理学里那“不确定原理”(the principle of uncertainty) 也正是《易·系辞传》所说的“知几”的道理：“知几 其神乎！”“几者动之微 吉之先见者也。”《易》的目的在“言天下之至赜，而不可恶也 言天下之至动 而不可乱也”。何以《易》言天下之至动而不乱 因为“‘易’之为道也屡迁。变动不居 周流六虚。上下无常 刚柔相易 不可为典要 唯变所适。其出入以度 外内知惧”。

这段话正是形容宇宙创化汹涌前进，变化莫测，可是阴阳消长 乾坤盈虚 有其“度数”。阴阳感应、“乾坤交配”所产生的内外上下之“旁通”(interaction) 有其“定份”(“旁行不流”)“定份”与“度数”乃宇宙创化之机(clues) 哲学家就“形而上”以体认之 科学家就“形而下”以验证之。

谈到粒子世界的“不确定性”老子也有所悟。他说道：

道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象。恍兮惚兮，

其中有物。窈兮冥兮，其中有精，其精甚真，其中有信。自古及今，其名不去，以阅众甫（众甫者据王弼注谓“物之始也。以无名说万物始也”）。吾何以知众甫之状哉？以此。

今之物理学家所言粒子世界的粒子虽为一极微小之单元，但具有其领区（regions），那个领区便是那个粒子的牢笼（confinement）。在一个原子中的电子，因为它的电力紧结着原子核，可是在另一方面电子（多数）因为抗拒它们的牢笼而旋动。它们结合于原子核愈紧，它们的速度便加快。被牢笼在原子中的电子具有惊人的速度，大约一秒钟可行六百英里。因为电子旋动的速度，使原子看来是一个坚实的球体。正好像飞机上快速旋动的螺旋桨，看起来好像是一个作为运动器具的铁饼（disc）。因之提供了由原子构成的分子，由分子构成的元素，以立体感。又粒子在“量子袋”里只有存在的倾向，但并不确实在任何处所，因抗拒牢笼而旋动。而原子可以突然之间由某一“量子的情态”（quantum state）转换到另一“量子的情态”——“量子的情态”有“静”（ground state）和“动”（excited state）之别。在《易·系辞传》说：“夫乾其静也专，其动也直。夫坤其静也翕，其动也辟。”——这些粒子的行为和原子活动，构成宇宙一切之间的“相互关系”。动（motion）、反应（reaction）和交（interaction）再加上“旁通”（extensive connectedness or interaction），构成宇宙创化基本的型态（patterns）。在如此错综复杂而又“变动不居”的宇宙里，在常识上未经审查而漫然称之为“物”（众甫）只是方便权宜之计而已。所以老子说得好，那些都是“惚兮恍兮、恍兮惚兮、窈兮冥兮”的“象”、“物”、“精”、“信”而已。而易学家独见真实，认为构成宇宙最基本的东西是“通变之谓事”（事者 event）。“通变，者，历程”（process）也。“往来不穷谓之通”（interconnectedness），“刚柔相推而生变化”。又说：“圣人有以见天下之动，而观其会通”、“言天下之至动而不可乱”这岂不是

当前物理学家所朝夕从事的吗？

* * * *

像在上面所举的在现代物理学所通用的概念如‘力’与‘物’，‘粒子’与‘波浪’，‘运动’与‘静止’，‘存在’与‘不存在’在科学理性方面甚至于在常识上是互不相容的，是对立矛盾的。可是今日量子力学家必须在“心理努力”(mental effort)上超越这些似乎是对立矛盾的概念。从高层来体认这些似乎是对立矛盾的概念并非对立矛盾，而实际是相辅相成的。是一物的两面。是对于一件事情从不同的观点所得的不同的看法。因为有了实验物理学家所发现的新现象——在“高能物理学”研究方面用 cyclotron 冲击原子核或粒子产生“綑縕蚕室”(bubble chamber)，能使粒子放射。于是发生上举各项似乎对立矛盾的原子现象——使当前物理学家不得不接受这些对立矛盾的事实。但是他们给予的新解释把那些对立矛盾的相勾贯认为是“相辅相成的极度”(complementary polarity)。

《易》的基本观念便是运用六十四卦三百八十四爻有限的符号系统，来描述宇宙创作历程种种原理、原则。譬如说我们把“太极”看来是“至动的”球体在等高速旋转之中，把它投射在一平面的银幕上，我们在银幕上所看见的，不再是球体，而是两个极(two polars)。如下图：



“太极”球体运转的本身使阴阳两极已经冥合于“太极”之中。

换言之“太极”无他“，阴阳和会”而已。《系辞传》说：“一阴一阳之谓道。”为了表示“阴阳和会”于“动而不穷”的道体之中，在中国历史上有以下各种图式（最早见于仰韶期彩绘陶器图案中）：



这便是庄子所说的“道枢”。“道枢”始得其环中，以应无穷。”

在《易》之系统里不仅如虞翻所言《坎》、《离》、《艮》、《兑》、《复》、《临》、《泰》、《大壮》、《夬》、《姤》、《遯》、《否》、《观》、《剥》为消息卦，六十四卦之构形皆为阴阳之消息，而以《乾》《坤》两卦为极。就六十四卦言之实为三十二对，此三十二对无不因阴阳之“两两相孚”而旁通。如不得旁通他卦，可就一卦之内而旁通。“旁通”正是两极（阴阳）相辅相成的意思。又六十四卦中除《乾》、《坤》、《坎》、《离》、《大过》、《颐》、《小过》、《中孚》八个卦以外，其余五十六卦实为二十八个卦之反覆卦。据汉末焦贛的《易林》所言之“卦变”，则一卦可依“卦变”成为其他之六十三卦。又据清儒焦循的《易通释》依“旁通”、“比例”六十四卦无不一一可以直接或间接旁通他卦。凡此皆所以形容宇宙创化之“损益”、“盈虚”、“消息”、“反复”（正反）、“动静”、“翕辟”、“往来”、“出入”、“内外”、“进退”、“上下”、“行止”、“得失”、“终始”、“变化”的种种“相辅相成”的过节。而创化之“与材”则又有种种名称，如“乾坤”、“天地”、“刚柔”、“阴阳”、“时空（虚）”、“男女”、“夫妻”等等作为象征。凡此皆不是“相对立”、“相矛盾”、“相斗争”、“互不相容”的个体，而在宇宙创化的历程中要依靠上举那些“相需相待”、“相辅相成”的个体的“睽异”、“引诱”、“姤遇”、“爱悦”而生生不已。所以《易·系辞传》上说“阴阳合德，而刚柔有体”，这正是宇宙创化的最基本的型态。

在《易》的思想体系中 并没有辩证对立的综合 再辩证 再对立，再综合的思想途径。《易》言变化 重在相辅相成 阴阳和合 以爱悦为表相 以生生为目的。使“万物并生而不害”、“道并行而不悖”。

* * * *

我们在前面谈到现代物理家发现“质量”不过是“力”的一种形式。尤其是在粒子世界里粒子几乎毫无“实质”可言 不过是“一束能量”(a bundle of energy)而已 而力量表现为活动 为历程 所以粒子世界根本上只是动态。同时我们又必须从“时空”四进向去了解粒子。我们不能从三进向空间去看粒子，把它们看成是弹子球或者“恒河沙数”。粒子表现为动态，一方面具有空间性质，一方面具有时间性质。从空间性质看粒子，粒子好像具有体积。从时间性质看粒子，粒子只是那些具有相等力量的历程。这些粒子的动态或者说是一束一束的力量，形成比较固定的原子核又形成原子结构和分子结构。分子构成物质而物质具有立体的表相，于是使我们认为物质是一种“物质实体”(material substance)。在感官世界里“物质”那个观念在根本上失去了它的意义。原子是粒子构成的，但是粒子不是由什么实质的东西构成的。对于粒子加以观察，我们看不见任何实质。我们所观察到的是一些动的型态，在继续不断的变化，纯粹是“力的舞蹈”(dance of energy)。

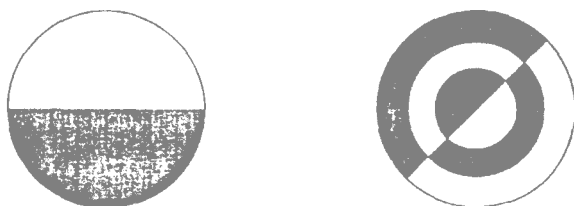
在这“力的舞蹈”中，大多数粒子好像陀螺顺着轴在旋转。可是它们旋转有一定度数，那个度数属于某一基本单元的倍数。例如 baryons 的旋转限于二分之一、二分之三、二分之五等等 介子的旋转则限于 0, 1, 2 等等。这种现象正和电子在环绕原子轨道上旋转次数相似。究竟这些限制是怎样来的？在原子世界里，物理学家可以从原子构成的粒子如质子、中子、电子的性质和“相互反应”去解释，可是在粒子世界里便办不到了。在粒子世界里物理学家

要想把粒子打破 必须要用高能量 使两个粒子相撞 使他们分裂，但是分裂后的结果并不是那本来粒子的碎片。例如两个质子相撞可产生各种各样的残断的部分，那些部分并不是质子的因子或者分子 那些残断的部分完全变成了‘高应子’ (hadrons)。那些“高应子”是由那质子的动力 kinetic energy 和质量所形成的 击破一个粒子来寻求其构成部分，这一类实验的结果是很不确定的，要看在那个撞击历程中撞力的情形而定。实际上物理学家在粒子相互撞击实验中，所面对的是一个很紧张的相对论的处境 (a crucially relativistic situation)。在那一种处境之下动力型态解体了，又再行组织起来了。把粒子当作是综合体的对象，认为它具有它的构成部分的想法，不可能适用在这情况上面。我们必须另从动态去了解粒子的构形。于是“历程”和“相互反应”(“易”之“旁通”)那些概念更形重要了。

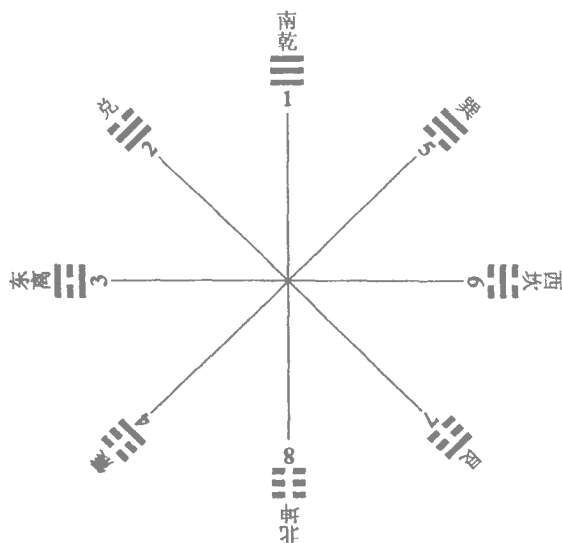
粒子经撞击而分裂成为残断的部分，也有一定的规则 (rules)，因为粒子经分裂后的残断部分仍然是原来的粒子。所以那些规则可用来描写粒子世界运动的规律性 (regularity)。在六十年代物理学家几乎把所有的粒子都发现了，并且加以分类。在这项分类工作中“对称”(symmetry) 这个概念提供了重要的线索。

* * * *

谈到“对称”便有种种类型。譬如说太极图原是圆形二等分。我们除上面所画的图，我们可用其他方式来表达：



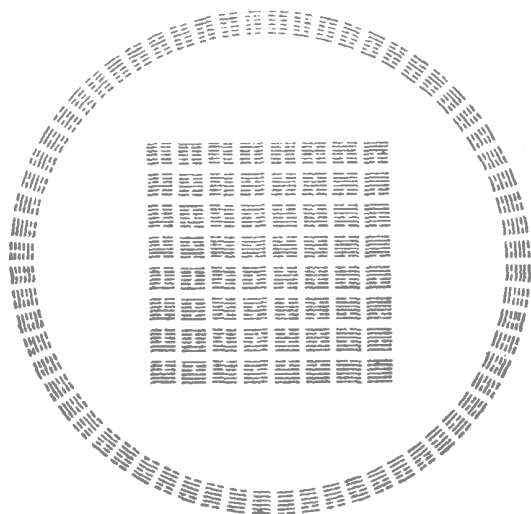
太极图所以取其圆形，目的在表示其动态，阴阳各半，所以表示其旋转的对称。我们再看“伏羲八卦方位图”。



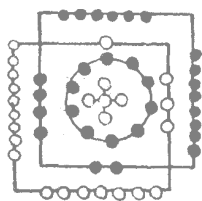
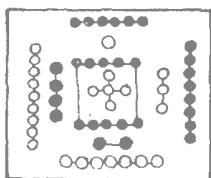
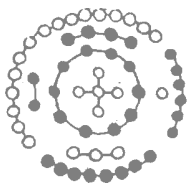
这是高度的对称。不仅各各相对两卦数值相加之和相等，并且它们的“阴阳爻两两相孚”而互相旁通，换言之那两卦的阴阳可发生“相互反应”。同时由《乾》、《坤》的交配在左方列有《兑》、《离》、《震》各卦在右方列有《巽》、《坎》、《艮》各卦。凡此皆所以表现对称的性质。又“六十四卦方圆图”(见下页)

“六十四卦圆图”和“六十四卦方图”除显示阴阳的盈虚、消息、损益的动态外，并表现上下和左右的对称。再看“河图”和“洛书”方阵无不表现出对称的性质。我们可以依其数字方位连系起来表现出种种动态的轨迹。

“河图”之数为五十有五，这五十五是十进位从一到十的总和。根据《易·系辞传》，中国人在很古老的时代把十进位的奇数当作是天数，偶数当作地数。奇数相加为二十五，偶数相加为三十。天



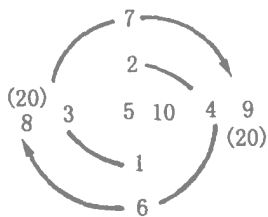
地之数合为五十五。在五十五范围之中“所以成变化而行鬼神”，就是说赋予五十五以特别的含义。在今人看来是不合情理 (arbitrary)，在古人看来不得不如此。这五十五排成圆图或者方图都不得“对称”和“平衡”，但是假如把它看作是动态的方阵，确也表现“对称”和“平衡”的性质。静态的有“圆河图”、“方河图”、“万弹峰的河图”：



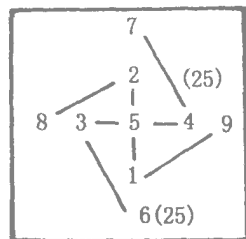
圆 河 图 方 河 图

万 氏 河 图

作为动态有“河图螺旋图”及“河图卍字形图”：

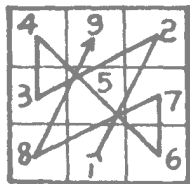


河图螺旋图

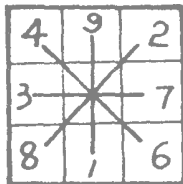


河图卍字形图

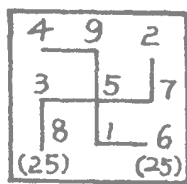
谈到‘洛书’可能和‘河图’一样是中国古老的数字方阵。因为它具有纵横、对角线相加数相等的‘对称’而又‘平衡’的性质，认为这是最坚固和最和谐的组织。于是古人用这个数字排列的方案来建筑宫殿、建立官制、布置兵阵、演出数学。庄子已有‘河洛九数’之说，《大戴礼记·明堂位》、管子《幼官图》亦采用‘九宫’。徐岳——约公元 200 年——在《数术记遗》中亦言‘九宫算’。在中国方面由‘三三方阵’、‘四四方阵’等等排列到二十级方阵。二十级方阵的排列由一到四百，其纵横斜行之和，皆是四百零一。我们对于这些数字方阵的兴趣并不在它们奇异的性质，而在那些方阵所表现的‘对称’和‘平衡’的特征，不仅表示在数字相加之和这一方面，并且表现在数与数之间可能形成种种“几何方阵”（geometric matrix）和‘进射方阵’（Scattering matrix = S-matrix）那一方面。例如洛书‘三三方阵’可有以下几种‘几何方阵’：



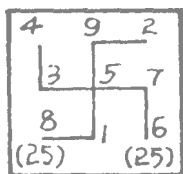
(一) 九宫迷阵



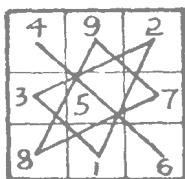
(二) 对应数



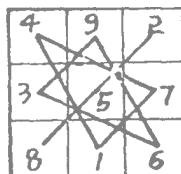
(三) 正卍方阵



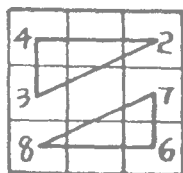
(四) 反进方阵



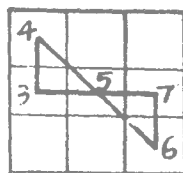
(五) 筹腰三角形



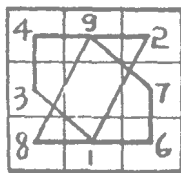
(六) 筹腰三角形



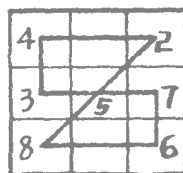
(七) 相对三角形



(八) 连理三角形



(九) 相套四边形



(十) 连理四边形

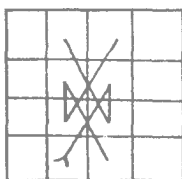
又例如洛书“四四方阵”也可表现出种种对称的“几何方阵”或者“进射方阵”(图见 110、111 页)。其他数字方阵同样的也可以展示出种种“几何方阵”和“进射方阵”。所以最近在西方有些数学家沿着这条途径,发展了“对称数学”(mathematics of symmetry)。恐怕这正是现代物理学家所需要的工具。

那些动态的轨迹不管其如何复杂,都表现“对称”与“平衡”的特性,这种特性是和物理学上最基本的原理和定律相关联的。例如“时间均匀论”(theory of space uniformity)、“空间均匀论”(theory of time uniformity)、“能量守恒定律”(conservation law of

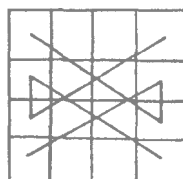
energy)、“动力守恒定律”(conservation law of momentum 郝和
“对称”有密切的关联。

9	4	16	5
7	14	2	11
6	15	3	10
12	①	13	8

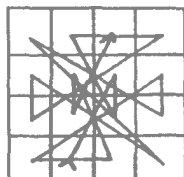
四四方阵



交点运动



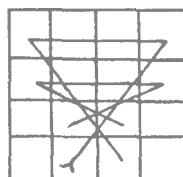
交点运动



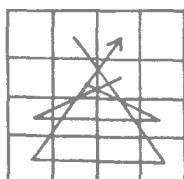
四四迷阵

5	4	16	9
11	14	2	7
10	15	3	6
8	①	13	12

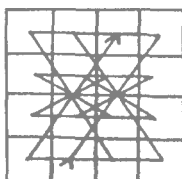
四四方阵



⑥交点运动



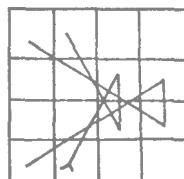
⑦交点运动



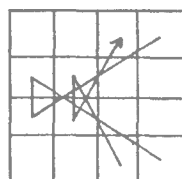
⑧四四迷阵

3	13	16	2
6	12	9	7
10	8	5	11
15	①	4	14

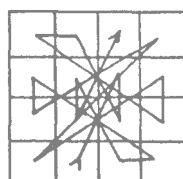
⑨四四方阵



⑩交点运动



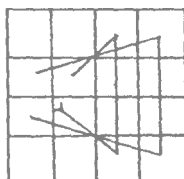
⑪交点运动



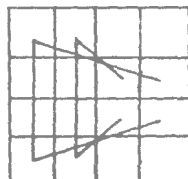
⑫四四迷阵

6	15	3	10
9	4	16	5
12	①	13	8
7	14	2	11

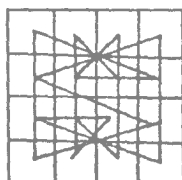
⑬ 四四方阵



⑭ 交点运动



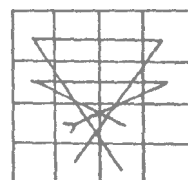
⑮ 交点运动



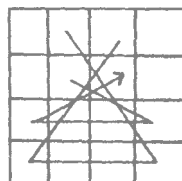
⑯ 四四迷阵

6	12	9	7
3	13	16	2
15	①	4	14
10	8	5	11

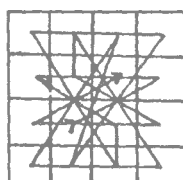
⑰ 四四方阵



⑱ 交点运动



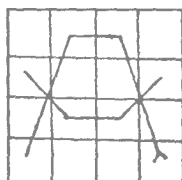
⑲ 交点运动



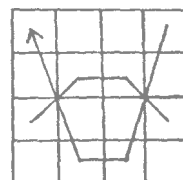
⑳ 四四迷阵

16	3	2	13
5	10	11	8
9	6	7	12
4	⑮	⑭	1

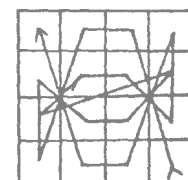
㉑ 阿氏方阵



㉒ 交点运动



㉓ 交点运动

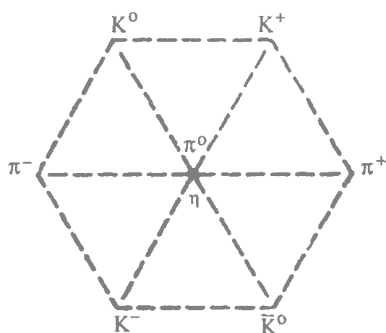


㉔ 四四迷阵

在粒子物理学里‘对称’不仅表现在‘进射’和‘旋转’方面，并且‘对称’和其他物理运作有密切关联。‘对称’不仅在普通的空间或者时间里发生，并且在抽象的数理的空间里发生。“对称性”不仅适用于某些粒子，并且适用于一群粒子，同时又因为粒子的性质与他们之间‘相互反应’不能分离，所以‘对称’也适用于‘相互反应’上，换言之也适用于粒子运作的历程上。在粒子世界里凡遇有一个历程表现出某种“对称”，我们可以肯定其有某一数量被保持住，就是说在那历程中某一数量是经常如此而不变的。这些数量在复杂的粒子能量舞蹈中，提供了不变的因素，使物理学家能对于粒子‘相互反应’加以描写。因此在粒子性质方面，‘对称性’好像是粒子之间“相互反应”的保持定律，物理学家把历程中的“对称性”当做是‘守恒定律’在这两个概念的使用上是可以互换的。

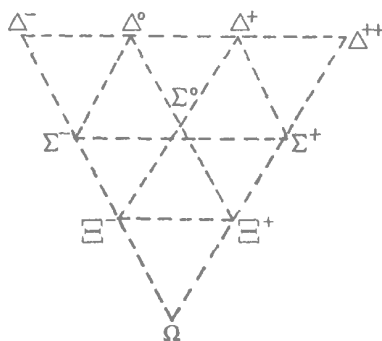
在粒子物理学里有项“守恒定律”：一、空间守恒律。就是说粒子‘相互反应’所表现的‘对称性’不因空间而改变，如在纽约或者在台北。二、不因时间而改变，如早晨或者下午。三、不因方向而改变，譬如当粒子互撞时，那互撞的粒子沿着南北向互撞，或者东西向互撞，并不发生任何差别。四、比较复杂的‘对称’这项‘对称’是有关于电荷（electric charge）的保持，就是说在‘相互反应’中，所有粒子所具的电荷的总和是保持不变的。因为这一项“对称”的运作和粒子电荷保持相呼应的现象，使物理学家制订了粒子经常具有的“抽象电荷”（abstract charge）的数值，名之为“量子数”（quantum numbers）和原子物理学中的‘量子数’相似。通常粒子具有整数的抽象电荷如 ± 1 、 ± 2 等等或者 $\pm 1/2$ 、 $\pm 3/2$ 、 $\pm 5/2$ 等等。用这项电荷数值，再加上体积，便可描写粒子的性质了。以“介子表”（mesons table）中八个介子，介子表中列有五十种，依据他们的‘量子数’的正负两值，形成一个六角形：

这个“介子八值图”显示出‘对称’的特性。那粒子和反粒子



介子八值图 (The meson octet)

(K^+K^- , $K^0\bar{K}^0$, $\pi^+\pi^-$, $\pi^0\eta$) 各占对等的方位。在中央相对的两个粒子 (π^0 和 η) 是他们自己相互的反粒子。相似的情形, 以 “baryon 表” 中十个 baryons $\Delta^+, \Delta^-, \Delta^0, \Delta^{++}, \Sigma^+, \Sigma^0, \Sigma^-, \Xi^+, \Xi^-, \Omega$ (在 “baryon 表” 中共有一百五十三种) 为例, 依据它们的 “量子数” 的正负值, 便形成一个由九个等边三角形组成的一个大的等边三角形:



baryon 十值图 (The baryon decuplet)

自从在粒子世界里发现因为粒子经撞击而发生 “相互反应” 所表现出的 “对称性” 而这些 “对称性” 又出之于种种型态, 于是物理

学家认为“对称性”反映出宇宙基本法则。为此物理学家正在寻找那‘基本的对称’(fundamental symmetry)用以解释那些在表面上无质点(pointless)、无结构(structureless)的粒子行为。现在物理学家正在从事于拟订种种模式例如季曼(Murray Gell-Mann)的“夸克”(quarks)模式用来解说“高应子”的构形。他原认为一切“高应子”皆由三种“夸克”和“反夸克”(anti-quarks)所构成。因为“高应子”有种种不同的型态，物理学家把“夸克”的数目增加到九个，后来又增加到十二个可以观察得到的“夸克”。究竟“夸克”是什么东西？是宇宙构成最基本的质点吗？目前在物理学上是一件谜也似的“公案”待人猜测。

中国《易经》这部书包括“河图”、“洛书”充分在表明宇宙创化具有“条理”、“秩序”、“节制”、“度数”等等。在易辞中一再说道：“言天下之至动而不可乱也”，“见天下之动而观其会通(inter-connectedness)”；“通其变遂成天下之文(patterns)”；“六爻发挥旁通(interaction)情也”；“旁行而不流”；“往来不穷谓之通(process)”；“通变之谓事(events)”；“动静有常(motion and stability)刚柔断矣(change patterns)”；“时行则行，时止而止，动静不失其时”。总其要则是“阴阳合德，而刚柔有体”。大抵六十四卦中每一个卦都在彰明宇宙变化之道，在宇宙创化的历程中，每一卦在象征某一创化的型态（请参看前章《“易”这个观念》）。

为了要表示那些创化的型态，《易》以太极为原始。“《易》有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”。引而伸之，触类而长之，得六十四卦。六十四卦各因“阴阳两两相孚”而交感旁通，足以象征宇宙创化之大体大经。更用“河图”、“洛书”所能推演出的种种方阵表示“对称”、“平衡”、“和谐”。“方阵”和“迷阵”将有若干类型，而这些类型可能是数学波浪的类型。开普瑞在《物理学之道》

中说道：

在东方神秘传统中往往用“对称的型态”作为象征符号，或者作为冥想的对象，但是“对称”这个概念在他们的哲学里，并不占重要的地位（该书第 245 页）。

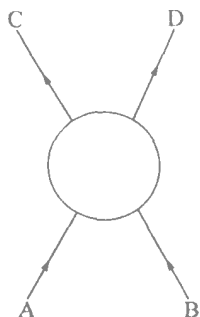
足觐开氏对中国《易经》并未深入。实际上《易经》这本书最基本的概念是要“言天下之至动而不可乱”。找出宇宙创化中基本的对称的型态，而不是找出构成宇宙的基本质料。“唯物论”、“原子论”在中国传统思想中没有影子。

同时“对称性”只是宇宙构成的一面。那经由“旁通”而形成的一通体相关的“保合太和（Harmony）”除具有“对称性”以外，另有“平衡性”（equilibrium）、“有机性”（organicity）、“终始反复性”（cyclic reproduction）。物理学所处理的是在“时空套具”（time-space continuum）中的“节奏”与运动而已。对于“宇宙真际”似乎仍然是茫然无知。

* * * *

在现代物理学里关于如何描写粒子之间的“相互反应”，仍然是一个难题。那个难题的关键是在如何能同时应用“量子论”和“相对论”，而消除此两种理论之间不相融贯的部分。在解释电子和光子（photons）之间的“相互反应”（“电磁反应”），有人采用了“量子场论”（quantum field theory）似乎颇为成功。但是面对那数目日益增加的具有强烈的“相互反应”的粒子，例如那“变动不居，周流六虚，上下无常，唯变而适”的“高应子”，便感到“量子场论”有它的缺失，于是不得不另找出一种模式来解这“变动不居”的“高应子”的活动。这种新数学的构成便是上面所讲的“进射方阵论”。

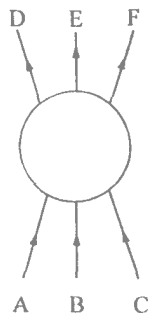
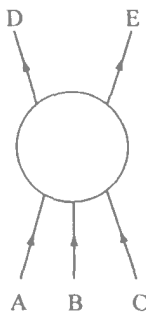
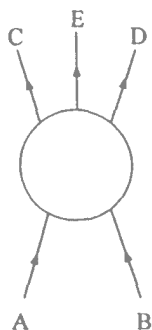
“进射方阵”是用来描写“高应子”间强烈的“相互反应”所会发



生一切可能的概然率。这是一项很复杂的数学结构，用以处理几乎是无穷无尽的行列组合。但是物理学家只采用了那些有关“历程”的行列组合来描写 A 和 B 相撞击而变化成粒子 C 和 D。如左图：

又比较复杂的如下图：

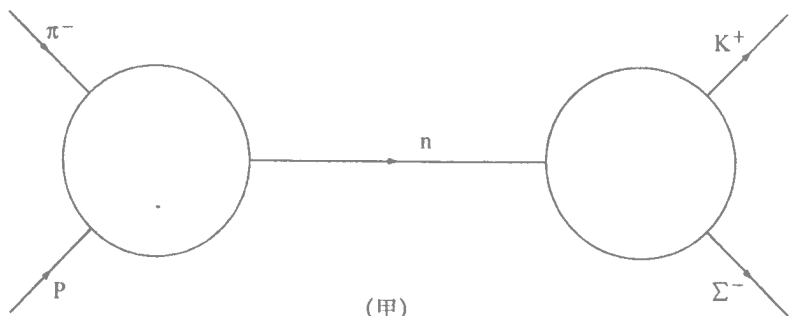
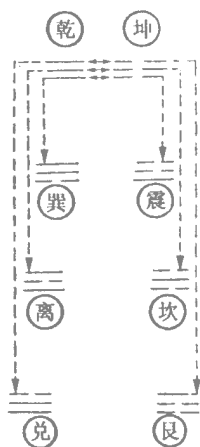
这项构想正似《易》中根据《阴荡阳》或“阳荡阴”的原理由《乾》、《坤》两卦（三画卦）而派生六子。这个六子的阴阳爻的组合，各



有不同，可视为阴阳‘相互反应’的结果。与粒子世界中由 A 和 B 的撞击而产生 C 和 D 或者由 A 和 B 而产生 C、D 和 E 或者由 A、B 和 C 而产生 D 和 E 或者由 A、B 和 C 而产生 D、E 和 F 的情况相似。

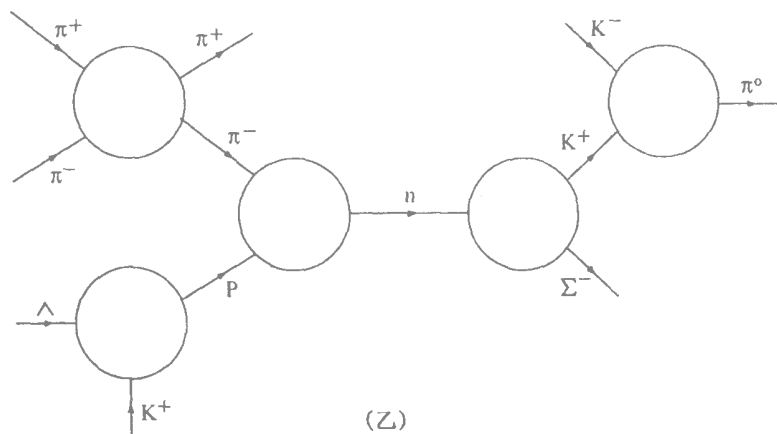
根据‘阴阳相荡’或者‘男女相索’的道理，派生六子，显然有先后的次序。《说卦传》上说乾，天也，故称乎父；坤，地也，故称乎母。《震》一索而得男，故谓之长男。《巽》一索而得女，故谓之长女。《坎》再索而得男，故谓之之中男。《离》再索而得女，故谓之之中女。《艮》三索而得男，故谓之少男。《兑》三索而得女，故谓之少女。

若以六画卦为例，卦有六爻，爻有阴阳，故只得六十四卦。见之于纸笔者，为有形之卦。但另有无形之卦。无形之卦乃“六虚”（《系辞传》）。有形之《乾》卦作 ☰，无形之《乾》卦作 ☶。我们可以把有形《乾》卦当作是正《乾》卦而无形《乾》卦为副《乾》卦反对乾卦；《易》之目的在“图画乾坤”表达宇宙创化生生之德。中国先哲发明六十四卦之有限系统藉阴阳之“撞击”——在《易》中名之为“相荡”、“相孚”、“相索”、“相易”、“相交”、“相感”、“相与”等等——以象征卦与卦之间“相互反应”。在现代物理学中物理学家可使某项粒子发生高速度、高能量以撞击另一项粒子，而产生其他性质不同之粒子。此项撞击所产生之“相互反应”可连续行之。例如一个中子可参与两个连续的“相互反应”。第一次“相互反应”来自一个质子和 π^- 。第二次又牵涉到一个 Σ^- 和一个 K^+ 。因此那个中子牵连了两个“相互反应”，使它们综合于一个较大的变化历程中。如甲图



在这个图中的 P 、 π^- 、 K^+ 、 Σ^- 每一个又可能牵涉其他的“相

互反应”。例如那个中子可能由 K^+ 和 Λ 相互反应而来； K^+ 在原来的“相互反应”中和 K^- 和 π^0 联系起来，而 π^- 和其他三个 $\pi(\pi^+\pi^+\pi^-\pi^-)$ 联系起来如(乙)图：

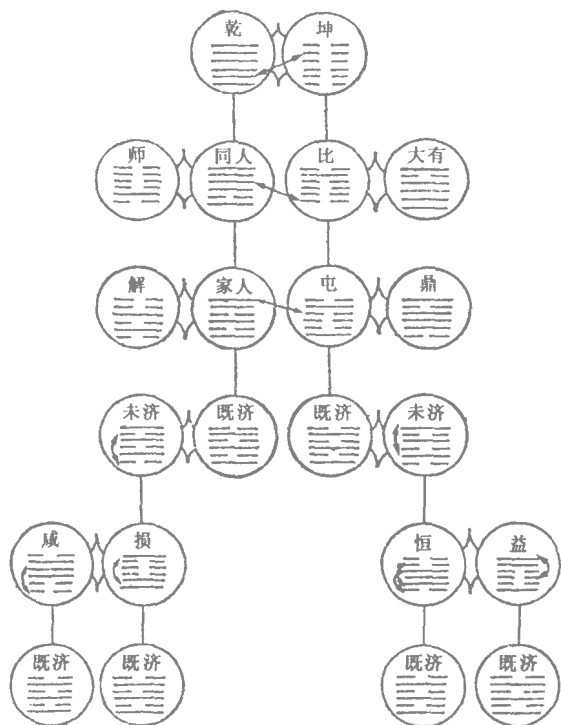


这一项连锁的“相互反应”正所以说明粒子世界的动态，在实验物理学家用粒子的撞击所创造的“網缢蚕室”中，我们可经由摄影看到一个全部的物理事件交织成为网状的结构（network）。

“高应子”、“相互反应”作用只代表一种“力的流衍”在那“力的流衍”之中，新的粒子被创造出来，同时原有的粒子被解体了。但是那“力的流衍”，只能通过某些“通路”(channels) 那“通路”受了在那强烈反应中所保持的“量子数”所影响，而具有其特性。在“进射方阵”中“相互反应”的通路比较粒子的概念更为重要。

在中国《易经》系统中“旁通”和“之卦”这两项原则，原在表示在那些卦的“六虚”之间阴阳爻相互交配的情形，极似乎现代物理学所言粒子世界中“相互反应”作用，及经由反应作用所产生的网状的进射构形。

“旁通”的基本含义是阴阳交换。本乎“孤阴不生，单阳不长”，



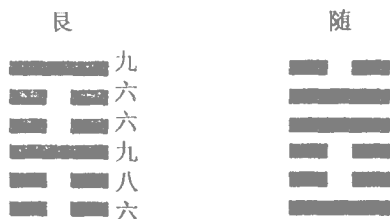
旁通卦示例图

又本乎“阴疑于阳必战，为其嫌于无阳也。”（见于《坤·文言传》）再本乎“天地睽而其事同；男女睽而其志通也；万物睽而其事类也。”（《睽·彖传》）故阴阳必交配，方显宇宙创化生生之德。在《易经》这个有限系统之中共六十四卦，三百八十四爻。此三百八十四爻又阴阳各半。若依卦之阴阳两两相孚而构成旁通卦，则泰䷊否䷋、损䷨咸䷞、恒䷟益䷩、既济䷾未济䷿应形成四组旁通卦，但不得旁通。于是《泰》、《否》，《损》、《咸》，《恒》、《益》，《未济》等七卦之旁通行于本卦之内卦（在下之三画卦）、外卦（在上之三画卦）之间。因

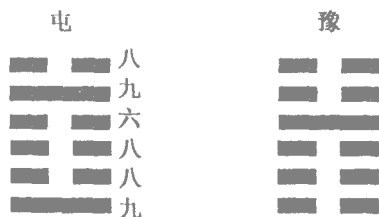
为在《易经》系统中，《既济》卦虽为“终止道穷”之卦，但在阴阳爻位上，是标准爻位。针对此一标准爻位，凡卦之已正之爻不得因旁通而为不正之爻（正与不正以既济卦之爻位为准）。根据这个原则，六十四卦组成为三十二对旁通卦。凡旁通之卦或行于本卦之内或行于他卦之内，各依二爻与五爻、三爻与上爻、四爻与初爻而旁通。两卦经旁通后产生另外两个新卦。而所生之新卦又个个因旁通之理而生其他两卦。极似粒子世界中粒子经撞击后“相互反应”产生新的粒子组合。见上图为《乾》《坤》、《同人》《师》、《比》《大有》、《家人》《解》、《屯》《鼎》、《既济》《未济》、《咸》《损》、《恒》《益》各卦之旁通。准此，此三十二对旁通卦依“变通”及“比例”原则，皆可相互旁通。在此六十四卦有限系统中六十四卦由旁通而形成一网状联系。又因六十四卦乃阴阳两爻不同之组合，故任何一卦无不与其他六十三卦“息息相通”（interconnected），产生“交感”、“反应”。因之“易经”系统所欲表达的是一个有机的、通变的、创化的宇宙。

又查见于《左传》及《国语》中所举之筮例，古人卜筮时用“之卦”。例如《坤》之《比》：“泰”之《需》：“大有”之《睽》：“《观》之《比》”（皆为“变一爻”例）；《乾》之《否》：“屯”之《豫》”（“变三爻”例）；《艮》之《随》”（“变五爻”例）等等。“之卦”的含义是由某一卦变为他一卦，依理，虽六爻皆阳的《乾》卦也可变成六爻皆阴的《坤》卦。但是在用筮成卦时，这种可能性很低。如由艮䷳变而为随䷐，须五爻齐变。如屯䷂变为豫䷏，须三爻齐变。此类“之卦”之例在《左传》、《国语》中较多，而“一爻变”例则更多。“之卦”，决定于卦爻之营数（constituent numbers）。营数只有六、七、八、九。而营数之六、七、八、九为筮用策数三次运算后之余数，再“揲之以四”的得数。九为老阳，七为少阳。六为老阴，八为少阴。《周易》以九、六为可变之爻，而八、七为不变之爻，其故

详见《周易 成卦及春秋筮法》中,如《艮》之变《随》:



《艮》之六爻除二爻外,皆须改变(阴变阳或阳变阴),则《艮》各爻之营数应为九、六、六、九、八、六之排列。又如《屯》变为《豫》:



《屯》之六爻中有三爻须变。则《屯》各爻之营数应为八、九、六、八、八、九之排列。

此项由爻之营数以决定某一卦可能改变为另某一卦,岂不是和粒子物理学上描写“力的流衍”的通路,受了在那粒子强烈反应中所保持的“量子数”所影响的意思相似吗?

中国古易学家发明一个六十四卦,三百八十四爻的有限系统,采用之“旁通”与“之卦”的运作规律来形容那“为道屡迁、变动不居、周流六虚“时空合一”应为六进向)上下无常、刚柔相易、唯变所适”的宇宙。一方面说明了“时空合一”、“体用不二”、“事物旁通相关性”、“宇宙创化有机性”。另一方面坚持人是随时随地“参天地之化育”要“见机而作,不俟终日”。要“极数”、“定象”、“崇德”、“广业”。

第八章 《易·系辞传》哲理探

凡例·通说

- 一、〔 〕为补缺之字；凡字旁加 者为改正之字，或原见经文移植之字 凡字旁加×者为错字。或因抄写之误，或因原简坏损 或因后人增误 或为衍文。
- 二、《易》中错字、错简、衍文等等恐始于秦火之前 因刻简误失。又如秦焚书而不及《周易》为可靠之史实 则错简错字或始于秦始皇统一文字之时，因抄写改体（由古篆改为秦篆 致误。或始于汉初‘隶古定’之无端规定 简化篆体往往任意为之）而误。今以已出土之汉熹平（约 200）石经残文而论 以《易经》经文为多。依据罗振玉之《汉熹平石经残字集录》及马衡之《汉石经集序》（一九六四 北平）校勘今存《易》之经文 亦少助益。
- 三、大陆近于长沙汉墓（马王堆二号墓）中发现二千一百年至二百年前之《易经》旧帛写卷 据云今之《说卦传》中自‘昔者圣人之作《易》也’至‘故《易》六位而成章’一并为《系辞传》之原有文字。而帛抄《系辞传》与今之版本无甚差异。又此一帛抄卷除六十四卦卦辞爻辞外，只有《系辞传》与《说卦传》并无其他如《彖传》、《文言传》等等 且六十四卦之秩序亦与今本不同。

四、《系辞传》中不仅有错简、错字，且无端重复，不相衔接。通篇并非一完整之结构，亦无严整逻辑体系。但《系辞传》乃一赞誉文章，杂之以“成卦程序”、“立象成器”、“爻位功能”各节，并多阐发宇宙创化之理。若无《系辞传》则无以窥见《易》之堂奥。

五、现行《易经》版《十三经经文》本将《系辞传》分为若干段。细考此项分段，毫无意义，且每每舛乱经义，故不采取。

六、“孔子晚而喜《易》”（《史记·孔子世家》）应无可疑。孔子曾与某些门弟子论《易》（《论语》曾引《易》辞见《子罕》及《子路》篇）商瞿子木独多心得，谅非虚构。《系辞传》中所引“子曰”之言应为后人所集，计二十二处。与孔子之言之见于《易·文言传》、《论语》、《礼记》、《中庸》、《檀弓》、《表記》、《坊记》、《礼运》、《儒行》、《哀公问》等篇相比较，并无矛盾之处。且于道家如老子、庄子之言不相牟。故认定为孔子之言。《系辞传》由后人编纂，但应在孔子歿后一二百年之间。

七、凡传中言“易”，往往并指“宇宙创化之易”及“卜筮稽疑之易”。盖以“卜筮稽疑之易”其成卦之过程——象征“宇宙创化之易”，故混言之而不分。

系辞传上：

天尊地卑 乾坤定矣。

一、尊者独一无二，盖以乾元为一切创化之始。卑者循尊以动：如地球绕日而行，电子绕核子运行。大概于任何体系结构中居于体系中央（中心）部分为尊。如矿物结体之中心，如植物之主干，如动物之中枢神经，如人之观念理想。

二、天地为体，体者为有形之结构（structure）乾坤为用，用者功能也（function）。有体便有用，有用必有体，体用不二。天地有尊卑，以其有形体。乾坤无尊卑，盖乾坤者时间、空

间也。时间与空间不能分 但各显其功能而已。

卑高以陈 贵贱位矣。

贵贱者价值之等差也。价值等差出于“价值图谱”(axiological scheme)。每一项价值在其领域中各有其地位(hierarchic position)。

动静有常，刚柔断矣。

动静有常言其有“规律”(regularity)。刚柔有“断灭”(abruption or discontinuity)，“断灭”者空隙也 空 虚也。

方人以类聚。

一、疑应作“人以类聚”。“方”与“人”可能因形近而误。

二、“人以类聚”乃古之常语。人之有类依其兴趣、志愿、精神而别 非社会阶级也。

物以群分，

“物”之本义或为操刀杀牛。引而申之，为凡百鸟兽皆谓之“物”。又扩而充之，凡具有神奇生命者皆曰“物”。“物以群分”者，鸟兽皆依其类聚而为群，群者 herd, flock 等等。以上为两对句。以“方”对“物”，无论“方”字作何解释，皆无是处。袁德星以“物”为“图腾物”，如龙蛇凤燕之类。中国远古时代是否亦有图腾制度，犹待考证，岂能妄拾西方民俗学家之牙慧，曲解中国文献。袁文见《龙在故宫》第 29—32 页，《故宫丛刊》甲种，大抵见于《易经》中之“物”字，皆无“图腾物”之意。

吉凶生矣。

就前文如“人以类聚 物以群分”指狩猎时代而言，则吉凶之所由生，岂人兽相争之事乎？总上文，《系辞传》作者之思路，由天地之尊卑及乾坤之体用，而思及价值高低之等差，进而思及狩猎时人兽相争所生吉凶之事。

在天成象，在地成形，

一、日月星辰乃天体之象 故谓之“在天之象”。

二、形者“形式”(form)、“形状”(shape)或“形相”(figure)之谓也。凡百物无不有其形相 故谓之“在地成形”。

变化见矣。

凡有象有形者必与时偕行，与时偕行者必生变化，变化有为肉眼所可见者，有为肉眼所不可见者。

是故刚柔相摩，八卦相荡，

八卦相荡，实导因于阴阳相孚，而阴阳相孚，亦即刚柔相摩。“摩”、“荡”在英语中为 agitation 或者 collision。

鼓之以雷霆，润之以风雨，

就天下万物之变化言之，雷霆所以震动之，风雨所以润泽之，于是万物得以生长成熟。生长成熟乃天地合作之结果 雷霆风雨皆来自天 为人人所可见者 但其功用则未必人人能见之。

日月运行，一寒一暑，

日月之出没 有其规律 四时之更迭 有其时节 人居天地之间感而受之。

乾道成男，坤道成女。

一、宇宙创化之易实具阴阳两性（androgynous） 阴阳两性既分之后 于是感而悦 睽而通 方能生生。

二、谓《易》中所用者为“根喻”(root metaphor) 并无过失。爻里阿德 M. Eliade 所言“天地交配”(hierogamy)之事。作《易》者屡于彖辞中言之。西方人谓：“根喻失传 则世道困穷。”(When root metaphor dies, the world is lost.) 根喻“乃易之系统。易言生生乃最基本之“根喻”无易则乾坤几乎息矣。其详请读本书第五章《“易”这个观念》。

乾知大始，

所谓大始 即英语中之 the very beginning 或者 the grand opening 时序之最先端也。

坤作成物。

成物者，物成也。物成于坤，无坤则无物。坤者空间也。

坤任育母，万物资生。

乾以易知 坤以简 能从。

一、据下文“简则易从”及“易从则有功”则“坤以简能”（《周易集解》云据唐陆德明《经典释文》引姚信云“能当为从”）。

二、“乾以易知”之“知”字可能为“和”字之误。“和则生”。下文“易知则有亲”不如“易和则有亲”为合乎情理。

三、易者“趣时”者也，简者间也，空间也。乾之用因时间而知，坤之用因空间而知。时间显示创化，空间万物赋形。

四、如作“坤以简从”亦可，盖就乾用而言，乾作大始，而坤则顺从。如地球绕日运行，而太阳系绕银河天轴运行。

易则易知，简则易从。

一、虞翻字仲翔，三国时人。其易学经清代学人之整理，较有系统。惠棟、士奇著有《周易虞氏易》曰：“日悬象著明故易知，阴阳动辟故易从。”虞氏将简作为简单之“简”，易作为容易之“易”，解不妥。又郑康成注《易纬·乾凿度》亦如虞氏。皆失之。

二、易因其创化生生不息而知。空间因创化有体而扩延（extension）。（创化事物所到之处，皆空间之扩延）故称“简则易从”。

易知则有亲，易从则有功。

据《墨子·经上》谓“知，接也”。接者接触之意。即言易因阴阳相接触，卦因“旁通”故阴阳得两两相孚，而生后代。

亲者，亲属也。就空间言之，空间必须遵循时序，方显生长、成、毁。从者，空间顺从时间。

有亲则可久，有功则可大。

时有久暂，乃时间之功能。“可久”指时间言。坤厚载物，乃空间之功能。“可大”指空间言。

可久则贤人之德，可大则贤人之业。

德不可见而业则可见。贤者其德乃本乎价值观念而见诸于言行者。《易·系辞传》谓“善不积不足以成名”贤人之德必久而见之，贤人之业其大可施诸国家民族及社会人群，其关乎世界人类之前途者如孔子、释迦牟尼、苏格拉底及耶稣之功业。

易简，而天下之理得矣。

易者，时间也。简者，空间也。如能知时之用、空之用，则宇宙创化之理可了若指掌矣。〔Knowing how changes take place, we comprehend the cosmic reasons. 〕

天下之理得而〔易〕成位乎其中矣。

一、依文理，缺一“易”字。

二、凡能明见宇宙创化之理，则“不易”、“变易”、“交易”显乎其中矣。〔For the cosmic reasons changes take place. 〕

* * * *

圣人设卦观象系辞焉，而明吉凶。

一、此言《易》之为书之功用，亦即《易》之文化源流。圣人所凭藉之工具有三：卦、象、辞。其作《易》之目的在决定行止，以趋吉避凶。

二、夷考八卦所系之象，约为：甲、天文之象如日、月、星、辰、雷、电、斗、沫等等。古人认为天文之象提供意义，天垂象，示吉

凶)现代大文学家目图拉美、哥白尼以来,看重把大象当作是自然物或自然现象。对于太阳黑子活动之强弱,如何影响及于地球之电磁场,而地球电磁场之波动,如何影响及于气候及人之情绪生活,犹在探索之中。天象之影响及于人事,乃一项不可否认之事实。无奈现代天文学家设牢自陷,但作井蛙之窥而已。(乙)人身器官肢体之象,如首、腹、股、足、耳、目、口、鼻等等。(丙)自然物象如大川、高陵、牛、马、龙、豕、蒺藜、苞桑等等。(丁)文化物象如布、釜、舆、车、城、壙、宫、巷、国、族、祖、宗等等。(戊)心理精神之象如喜、忧、羞、笑、悔、吝、豫、艰、苦、穷、困、嗃嗃、嘻嘻等等。

刚柔相推,而生变化。

所谓推者乃更迭替换(alternate)之意。由刚而柔,由柔而刚,或由明而暗,由暗而明,或由圆而缺,由缺而圆。上下、起伏、盈虚、消息皆似波浪状态。近世高能物理学中有此观念。

是故吉凶者,失得之象也。

失得者乃相对待之观念。“塞翁失马,安知非福”。老子所谓“祸福相倚”、“将欲取之,必先予之”。吉凶者乃个人心理情绪对于处境之反应,所谓“患得患失者也”。趋吉避凶乃人之常情,卜筮毕竟提供一项选择。

悔吝者,忧虞之象也。

干宝(晋人)曰:“悔亡则虞。有小吝则忧。忧虞未至于失得,悔吝不入于吉凶。事有小大,故辞有急缓,各象其意也。”干宝之说可取。

变化者,进退之象也。

变化者,盈虚消息,进退往来之谓也。“进”,在英语中有 progress, increase, upward 诸字义。“退”,在英语中有 regress, decrease, downward 诸字之义。

刚柔者，昼夜之象也。

刚柔象昼夜 言其周而复始 循环更代 (cyclic change)。

六爻之动 三极之道也。

一、三极者，天、地、人也。极者，主干。人类文化作业以天、地、人为主干 缺一不可。

二、又三极之道亦称三才之道。《说卦传》中谓“立天之道曰阴与阳 立地之道曰柔与刚 立人之道曰仁与义”。天、地、人虽名之为三极 (triad) 但阴、柔 仁之道也 阳、刚 义之道也。贯而串之。例如人生于父母 必禀赋父亲阳、刚、义之性质 及母亲阴、柔、仁之性质 两种性质相辅相成 方足以表现完满之人格。

三、《易》具六十四卦，卦具六爻。六爻依相互“旁通” (extensive connectoin) 而动。六爻之动二五先行 继之以初四或三上是为“大中上下应”(《彖传》中屡言之)是为元亨。其详可参考清人焦循(里堂)所著“易学五书”。又六爻通常惯例以初二为地爻 三四为人爻 五上为天爻 所以象征人居于天地之中。因之，人能参天地之化育。此乃中国儒家 道家对于“人在宇宙中地位”最基本之认识 称之为哲学之基本假设亦可。实际上乃人人可有之实际经验也。当夏日午夜晴空，仰观斗牛繁星密布，俯听草间秋虫唧唧，顿觉人之寄生于长宇大宙之中，顶天而立地。

是故君子所居而安者，《易》之序象也。

一、“《易》之序”应作“《易》之象”恐因“序”与“象”形近而误。又依下文“君子居则观其象而玩其辞”则“序”字当是错字。陆德明《经典释文》亦云“虞本作象”。“虞”者三国人虞翻也。

二、象指天体自然之象及社会人文之象。君子所居而安者盖以天体自然无反常之象，社会人文无不道之变。

所乐而玩者，爻之辞也。

爻之辞即爻辞 而辞者“各指其爻所之”。爻有变动故辞有险易。君子所乐而玩者爻之所之，辞之险易而已。玩此以求“自知之明”(self-knowledge)而决定个人之行止。

是故君子居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占。

一、此句几为前句之重复 不过以“居”、“动”分别之。“动”、“静”之说亦见于《尚书·洪范》之“用静吉 用动凶。”“用静者，居则观，用动者，动则观，。

二、“观象”、“玩辞”所以启发心智。“观变”、“玩占”所以决定个人之行止。占断之辞为元、亨、利、贞、吉、凶、悔、吝、厉、孚、无咎、无攸往、有攸往等等。玩者 深思熟虑也。

是以“自天祐之 吉无不利”。

一、“自天祐之 吉无不利”乃大有䷍之上九爻辞。又此一引语三见于《系辞传》。

二、盖以《易》之为书 作为卜筮之用 可上通神明(天也) 唯神明能昭示 筮者在某一情况之下 在某一时会 采取某一行动。凡适时适事之行动，必能产生预期之效果。

彖者言乎象者也。

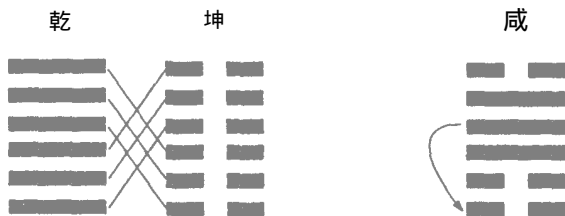
一、《彖传》乃“十翼”之一 分上下篇。《彖传》所言对于六十四卦之了解关系重大。《彖传》每总一卦之意而言 就一卦中爻位间之关系——“当位”、“得位”、“应”、“承”、“交”、“与”等等——以说明卦辞所占之元、亨、利、贞种种价值等差。又据《左传》、《国语》所引之筮例观之 卦辞、爻辞、卦义 皆可用作占断，而彖辞则否。

二、虞翻注云：“在天之象 八卦以象告。《彖》说三才 故言乎象也。”虞说可取 如《谦》之《彖》曰：“天道下济而光明 地道卑而上行 天道亏盈而益谦 地道变盈而流谦 鬼神害盈

而福谦，人道恶盈而好谦，谦尊而光，卑而不可逾，君子之终也。”正是兼天、地、人而言之者也。

爻者言乎变者也。

此句可有两重含义：（甲）一爻之成 须经三变。一卦之成 须经“十有八变”。布蓍、分两、象三、揲四 为一变（乙 卦成之后依“之卦 或 旁通 而 有变化”之卦 之例见于《左传》、《国语》所举之 某卦之某卦” 约计二十余之处。其详情请参看本书第四章《周易成卦与春秋筮法》。“旁通”者为阴阳两两相孚之意 六十四卦中除《中孚》、《小过》、《既济》、《未济》、《大过》、《颐》、《咸》、《损》等八卦外 其余五十六卦为二十八对 相互之间 可能有一爻或两爻或三爻之阴阳相孚——相孚者交易也——其不能在两卦间旁通者 在本卦之 自身亦可阴阳交易。例如：



其详情请参考焦循《易通释》。

吉凶者言乎其失得也。

据下文“悔吝者言乎其小疵者 无咎者善补过也。”则此之所谓失得者 即“失败”与“成功”之谓也。吉凶之事即关乎个人出处之成功或失败。成功谓之吉，失败谓之凶。成功与失败关于个人之得志或不得志，不仅物质上之得失也。

悔吝者言乎其小疵也。

“筮之道所以‘谋及乃心’（《尚书·洪范》）。“谋及乃心”者所以求“自知之明”。凡人“自知者莫若己”悔吝之情，

生于自责，能悔，则逢凶化吉，顿挫不过小疵而已。

无咎者善补过也。

过而能改，则非过矣。补过与改过一也。无咎者无过也。

非谓人生而无过，但人能知过且能改之，则无咎矣。

是故列贵贱者存乎位。

中国传统的方位为左东、右西、上南、下北 与今日西方在地图上所定之方位恰恰相反。

南
东 西
北

配以八卦如《说卦外》上所说的：万物出乎《震》，《震》东方也。齐乎《巽》，《巽》东南也。……《离》也者明也，万物皆相见南方之卦也。……《坤》也者地也。……故曰致役乎《坤》。《兑》正秋也。……故曰说言乎《兑》。战乎《乾》，《乾》西北之卦也。……《坎》者水也。正北方之卦也。……《艮》东北之卦也。虽未明言《坤》、《兑》两卦方位，但可以意得之。如下图：



齐小大者存乎卦，

王肃曰“齐，正也。阳卦大，阴卦小。卦列则小大分”。此说恐系望文生意。“齐小大者”或指调节“小往大来，大往小来”而言。又疑此句或有错简。

辩吉凶者存乎辞。

辞指卦辞、爻辞。卦辞爻辞中系有吉凶。又《系辞传》中言“辞者，各指其所之”。是则辞之吉凶，来自爻之所之。如《左传》及《国语》中之筮例，每言由某一卦之某另一卦，如“《泰》之《比》”如“《观》之《否》”之类。于是以当变之爻之爻辞为占断。

忧悔吝者存乎介。

前文已言“悔吝者言乎小疵也”。介者“介意”也，即“留心注意”“关切当心”之意。即言如欲避免“小疵”，则应时时当心，处处留意。虞翻以“介”为“纤”，不成文义。

震愿无咎者存乎悔。

一、前文“列贵贱……”之“列”字，“齐小大……”之“齐”字，“辩吉凶……”之“辩”字，“忧悔吝……”之“忧”字，皆为动词。则“震无咎……”之“震”字亦应为动词，但“震”字作为动词殊费解。故疑“震”字或为“愿”字之误。果然，盖因形近而误。虞翻释“震”为动，郑康成释“震”为“惧”，皆未尽善。

二、前文言“无咎者，善补过也”。此言“无咎者存乎悔”。盖以补过之道，由悔而生，必须出自自愿、自发。

是故卦有小大，辞有险易。辞也者，各指其所之。

此节总上文而言，已见前解。又“卦有小大”之说犹待详考。

易与天地准，故能弥纶天地之道。

准者，等也。京房（东汉末人）所解极是。《系辞传》谓：

“乾坤成列 易在其中矣。”又谓：“易不可见则乾坤或几乎息矣。”无乾坤则无易 无易则乾坤无所作为。是故易与天地相等。京房解“弥”为遍 解“纶”为知 皆颇近理。

仰以观于天文，俯以察于地理，

接上文“天”“地”而言。天之可见者为有规律之动态现象，如日月星辰、雷电风雨、云蒸霞蔚等等。地理之可察者 山川形势 如《坤》之六二言“直、方、大。不习 应作‘不陷’，‘习’为‘陷’之误）”。“不陷”即《象传》所言“地道光也”。又如《坎》（“坎”，《十三经经文》称“习坎”实即“陷坎”）之九二言“坎有险”皆言地理者也。

是故知幽明之故。

接上文“仰观”“俯察”故知幽明之故 幽明者昼夜也。“日往者月来，月往而日来”。地亦有幽明之别乎？无地则不见幽明。

原始反终，故知死生之说。

仍接上文“仰观”“俯察”之意。死生者言乎日月者也。月有“生霸”“死霸”日有“明”“晦”。《明夷》之上六云：“不明晦 初登于天 后入于地。”即言日月之运行 反复其道，原乎始而反乎终，终则有始。

*

*

*

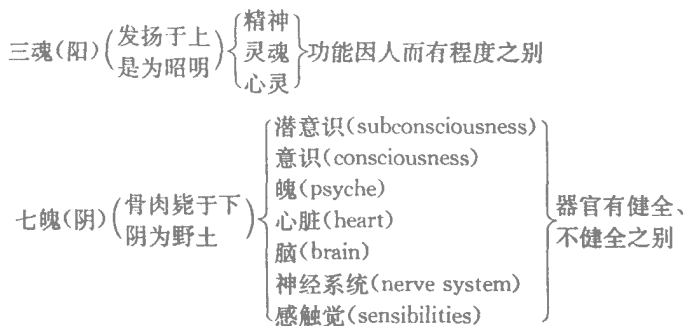
*

精气为物神 游魂为变鬼 是故知鬼神之情状。

一、就此节上下文 疑“精气为物”或为“精气为神”；游魂为变”或为“游魂为鬼”方与下之“是故知鬼神之情状”相呼应。又此节或为注释家之言误入正文者。郑康成以“精气为七、八也。游魂为六、九也。七、八 木火之数也。九、六，金水之数也”。此或乃汉末经生五行附会之言，不足

取也。

二、中国古代对于鬼神魂魄必有专书，惜其不传。惟见于《礼记·祭义》云：“宰我曰：‘吾闻鬼神之名，不知其所谓。’子曰：‘气也者，神之盛也。魄也者，鬼之盛也。合鬼与神，教之至也。众生必死，死必归土，此之谓鬼。骨肉毙于下，阴为野土。其气发扬于上为昭明。焄蒿凄怆，此百物之精也，神之著也。’”此其大略者也。后有三魂七魄之说。三魂者属阳，发扬于上为“昭明”，七魄者属阴，腐化于土成为化学元素。在西方宗教家或哲学家如苏格拉底认“昭明”为“灵魂”(soul)，此灵魂不随肉体而腐朽。中国所言之三魂(人之“精爽”，人之“昭明”)，似乎兼有西方所谓精神(spirit)、灵魂及心灵(mind)之含义。而七魄则包括潜意识、意识界、魄、心脏、脑、神经系统、感触觉等。



与天地相似 故不违。

此之所谓“与天地相似故不违”盖指卜卦所经过之手续与天地创化之程序相似。卜卦之手续见于《系辞传》之“大衍之数……此所以成变化而行鬼神也”一节。每成一卦须经十有八变，而每一变化皆与天地创化相配对，故谓之“不违”。又以《易》之为用神奇莫测，故用《易》之人不可或违。

郑康成释“违”为“无所差违”意或近是。

知周乎万物 而道济天下 故不过。

一、此言用《易》之人于卜筮之成卦之过程中 须“仰观天文”、“俯察地理”、“知幽明之故”、“日月运行之事”、“知生死之说”（“因之能由始反终”）“知”鬼神之情状”故谓其知识已周乎万物。且用《易》之人其目的在“质诸鬼神而无疑”。如能获得龟从蓍从，则可祛君王之疑。能祛君王之疑，则先王之道得普照天下。是则何过之有？

二、“九家易”王凯中与郑康成解释“过”字皆未得其旨。此之所谓“过”者，对用《易》之人而言 言其不致犯重大过失也。并非谓《易经》这本书能“知周万物而道济天下”但用《易》之人能之。

旁行而不流，

一、《乾·文言传》云：“六爻发挥旁通情也。”夫六爻定位 六十四卦成列 则或因爻变而旁行 如见于《左传》、《国语》所言之“之卦。”或因两卦之阴阳相孚而旁行。前者因布蓍成卦而得之（请参看本书第四章《周易 成卦与春秋筮法》）后者则以“大中上下应”（见于《大有》之彖辞 为原则（请参看焦循之《易通释》），而卦辞爻辞则根据此一原则系之以元、亨、利、贞、吉、凶、悔、吝等等之价值差别。“旁行不流”，关系重大。西洋哲学家莱布尼兹 Leibnitz 之哲学虽预设一大和谐，但每一单子则固封不通。又西洋科学原子论或任何哲学原子论（如古代希腊德谟克里特 [Democritus]、留基波 Leucippus）及当今之逻辑原子学派）相信宇宙是由若干牢固不可破之单元所构成。在《易经》思想体系中无此项单元物质之概念，但视宇宙为种种变动不居之爻象而已。佛学经典中所言“互摄”、易所言

“旁通”正所以破除此项原子论之谬见。

二、“旁行不流”即言一卦之阴阳可以旁通另一卦，但阴阳交易有秩序——二五先行，三上或初四继之——故谓之“不流”。不流者，不滥也。

乐天知命故不忧，安土敦乎仁故能爱。

一、此节或为注文而衍入正文者。

二、此乃继续前文“知幽明之故”、“知生死之说”、“知鬼神之情状”而言，果能如此，则可谓“知天”、“知命”矣。既已备知待用，试问何忧之有？忧者悬虑也（unnecessary anxiety）。

三、安土者即言察于地理，知地之所宜（生长五谷）故能从事农耕。能从事农耕，则可安于其所。因能安于其所，故能聚族而居。因能聚族而居，故道德人伦（“仁也”）可得而行矣。道德人伦使人相亲相爱。

四、根据此节所言道德人伦（“仁也”）乃发自天性，本乎自然。非若西方宗教认为道德人性来自“圣宠”，亦非如现代哲学家如英语民族中自洛克、休谟、边沁下迨詹姆士、杜威之流，认为人无道德人性，但其所以能建立伦理习惯，由于社会之熏染。“功利主义”、“实用主义”弊害实大。

范围天地之化而不过，曲成万物而不遗。

一、此句应接上文“旁行而不流”。

二、曲者“隐秘不宣”之意。《易》以乾策二百十六，坤策一百四十四，合计三百六十策，以当周天之数，以当一年之日数，总六十四卦合计万有一千五百二十，当万物之数，故谓“曲成万物而不遗”。盖以策虽有尽，但其数足以赅括万物，故谓之“不遗”。不遗者，不遗漏也。

通乎昼夜之道而知〔其〕故。

一、此句现行版本作“通乎昼夜之道而知”，显然断句有误，且脱

一“其”字。“故”字应属此句。

- 二、此句点明上节“仰以观于天文 俯以察于地理 是故知幽明之故”此幽明之故即昼夜之道也。所谓知其故者 想上古之时易数之理与天文有密切之关系。《系辞传》中虽有“月往日来”之说，但未必以地球为中心，亦未必以日为恒星也。见于《尚书·尧典》所言“日中星鸟”、“日永星火”、“宵中星虚”、“日短星昴”已深明历象与星辰之关系。又《舜典》中所言“在璇玑玉衡 以齐七政”证明当时中国天文学家已知日、月、金星、木星、水星、火星、土星运行轨道之关系。定一岁为“三百六旬有六日”，而“以闰月定四时成岁”，尤足以见其筹算与观察之精密。

神无方而易无体，

一、疑此句或为注文而误入正文者。

- 二、古代以“精气”为神。精气布濩于天地之间 殆若“游魂”故称无方。易则“周流六虚 上下无常 唯变所适”故无实体可言。中国哲学史中无西方唯物论思想——战国秦汉时代五行思想虽近乎宇宙物质观 但着重其功能及相互之间‘相胜’（墨子语）之作用——“易无体”之构想 使中国哲学家不滞于物质迹象 不信‘物理原子主义（physical atomism）’。

一阴一阳之谓道，

与下文之“天地设位而易行乎其中矣”、“乾坤其易之缊邪！乾坤成列，而易立乎其中矣。乾坤毁，则无以见易。易不可见 则乾坤或几乎息矣”。又与今之《说卦传》谓“立天之道曰阴与阳”皆相勾贯。道者生之源也。“孤阴不生 孤阳不立”。天道之生生，必待一阴一阳。

继之者善也，成之者性也。

一、前言“一阴一阳之谓道”阴阳相遇 构精而生物 故谓‘继

之者善也”。何以谓之善 盖以其为“天地之大德”也。阴阳不生，则宇宙为长夜矣。宇宙中究有若干行星具有生命，仍在科学家探索之中，而地球恐非得得天独厚者。宇宙中万事万物各禀道体而彰其用，是为其“个体特征”（ideosyncracy）。正如庄子谓：“留动而生物，物成生理，谓之形。形体保神，各有仪则，谓之性。”（《庄子·天地》）

二、此句关系重大 中国儒家思想 在孔子之前 标出“善”为“道”之目的。古希腊苏格拉底坚持“至善”为必有”（见 Crito 语录），“至善”为前世所已知”（见 Phaedo 语录）并且告诉雅典人说：“我要你们以‘至善’为你们思想的内容”（见 Apology 语录）中国古易学家洞见宇宙创化并非唯物的、机械的、无价值的、无目的的、无意义的、无理想的。既不同于老子从“生灭创化”认“天地不仁，以万物为刍狗”又不同于庄子视宇宙创化为一“机械”（《庄子·天运》）。

仁者见之谓之仁，知者见之谓之知。

一、对于宇宙创化彰明性善之事，仁者（道德之士）见其善性。知者 聪明之士 见其神妙。而“仁”、“知”之士则知如何利用之以厚民生。

二、就前二句合而言之，可图解如下：

道	{	善(普遍至善)	{	仁者见之谓之仁
				知者见之谓之智

百姓日用而不知〔其〕故。

一、现行版本章句作“百姓日用而不知”。考诸下文似应作“百姓日用而不知其故”。“其”字缺失。“故”字不属下句。

二、言百姓生活于文化环境之中而不知其故。

君子之道鲜矣以闻 显诸仁 藏诸用。

一、现行版本作“故君子之道鲜矣”。“故”字无所承属，“故”字应属上一句。又“君子之道鲜矣”应作“君子之道鲜以闻”，连下文“显诸仁 藏诸用”而言。其意盖谓君子之道无他，不过乎“以仁存心，而于行为中显示之。身备才干待时而用之而已”。

二、又现行版本于“君子之道鲜矣”作段，将“显诸仁 藏诸用”为下一段之开始，致使经意不明。其过错谅在秦汉时经生章句之儒。

鼓万物而不与圣人同忧，

此句如无错简或缺字，则似仍就“一阴一阳之谓道”而言。“一阴一阳之道”能鼓动万物使其继善成性，顺天之道故无忧无虑。下文有“子曰：‘天下何思何虑？天下同归而殊途，一致而百虑。天下何思何虑？日往则月来，月往则日来’”。但圣人心中“化成天下”，故有其忧。其所忧者，“盛德、大业”是也。又此节或应作“鼓万物而与圣人同忧”。此指《易》之悔、吝、无咎诸辞乃所以与圣人同忧者也。“不”为衍文。

盛德大业至矣哉！

此指圣人以盛德大业为忧。诚如《大禹谟》中所云：“惟德善政，政在养民。水、火、金、木、土、谷，惟修。正德、利用、厚生、惟和。”此乃中国政治哲学精义之所在。——庄雅州说《大禹谟》是伪造的，见于《孔孟月刊》第十七卷第二期。文中所举事实与理由，正所以证明《大禹谟》并非伪造的，庄雅州不知何许人也，大概拾在台“国学权威”者之牙慧。悲乎、哀哉！——是则圣人所应“修”之事，如此之重且夥，应以“和”为贵。善政在养民，故谓“至矣哉”！

富有之谓大业，日新之谓盛德。

就上文言之 富有天下为民之主是为大业。“苟日新 又日新，日日新”是为盛德。大业者英语之 deed-acts ;日新者英语之 daily renewal of virtues。何以盛德必须日新？盖以人性习于懈怠，必须日日加以警惕，方不致堕落。

生生之谓易，

“天地设位”或“乾坤成列”或“阴阳之道”则易行乎其中矣。于是能生生所生，所生又生能生，如此绵延不已，永恒不断 故谓之生生。

成象之谓乾，效法之谓坤。

一、“乾始能以美利利天下 不言所利 大矣哉”“大哉乾元 刚健中正 纯粹精也”。无乾元 则无生机。“含万物而化光，坤道其顺乎 承天而时行”。无坤元 则万物无所赋形。成象“种性”得自乾 效法“成形”，得自坤。

二、《易》以“乾元”为中心 以“坤元”为顺承。中心者为主 顺承者为从。主从之关系乃和会、合作、此起彼应、爱慕、相与之关系。如“天地设位”“乾坤成列”“一阴一阳”乃相为匹配之关系，无贵贱之分，但有主从之序。

极数知来之谓占 通变〔不穷〕之谓事，

一、依止句“极数知来之谓占”及下句“阴阳不测之谓神”则“通变之谓事”应作“通变不穷之谓事”。

二、此言“极数知来”下文有“错综其数”“极其数遂定天下之象”，《说卦传》又谓“数往者顺 知来者逆 是故易逆数也”。如依《左传》及《国语》之筮例 则所谓“极数知来”者求卦成之后之爻变 是谓“之卦”。就变爻之辞 以观吉凶 以定行止。“极数”或“极其数”言大衍之数一章所举之大衍之数五十，用数四十有九，天地合数五十有五及天地之数一、

二、三、四、五、六、七、八、九、十皆为易中之常数。成卦之手续则以四十九策分二以象两 挂一象三 揲之以四 归奇于扚，再揲以四，再归奇于扚，再扚而后卦。如此共经三变 得老阴 六 或老阳 九 或少阴 八 或少阳 七 之爻。如此经由十有八变而成卦。成卦之后仍须求得“之卦”其手续请参考本书第四章《周易 成卦及春秋筮法》。求得“之卦”之变爻，于是求得占断。凡此皆所谓“极数知来”者也。

三、“通变〔不穷〕之谓事”于下文中又有“一阖一辟谓之变 往来不穷谓之通”，“化而裁之谓之变 推而行之谓之通”，“变通者趣时者也”。变通之意最为高深，就宇宙创化之易言之，“事”(event)为宇宙间最实在的、最基本的、最普遍的单元。事为变化旁通之枢纽，故谓“变通趣时者也”。在“趣时”过程中“易穷则变 变则通 通则久”。就“卜筮之易”言之 则应依“大中上下应”之理 循序以变。当其止于“既济定”时 则变而求其旁通。能旁通则可复“大中上下应”之秩序 如此循环不已 盖所以求其不困穷也。

阴阳不测之谓神。

一、就“卜筮之易”言之 初爻为“阴阳出入之门”。如《乾》之初九“潜龙勿用”潜者 潜而未出。《坤》之初六“履霜 坚冰至”履者 出入门户也。上爻为“阴阳交战之野”如《乾》之上六“龙战于野 其血玄黄”。《文言传》曰：“阴疑于阳必战，为其嫌于无阳也。”查布蓍成卦四十九策“分二以象两”(“象两”者象“阴阳两仪”) 纯出筮者漫不经心 随意为之。嗣后“挂一”、“象四”、“归奇”、“再揲”、“再归”、“再扚”皆有定数，是故爻之为阴为阳不可预测，殆若出于神机(chance)。

二、就宇宙创化之易言之，宇宙创化虽然有条不紊，但非机

决定。在创化过程中时时有突变、创新。成、毁、生、灭、非可预测 故谓之“为神 (miraculous performances) ”。

夫易广矣 大矣。

《易》之为书 盖以卜筮之易”象征宇宙创化之《易》。故《易》无所不包 无所不赅。又谓《易》“冒天下之道”冒者，帽也。

以言乎远，则〔速而〕不御，

一、依下文“以言乎迩 则静而正(“正”应作“止”)”则此句缺“速而”二字。又下文有“不疾而速 不行而至”正为此句之注释也。

二、“不御”者 无由阻止之也。想《系辞传》之作者心目中盖以日月之运行为例，而日月之运行疾速，无由阻止之。

以言乎迩则静而正止，

一、此句恐有错简。疑应作“静而止”。下文有“静而翕”、“静而专”。又上句为“则速而不御”(“不御”者不止也)若此句作“则静而止”正是相对之意。

二、“言乎迩”者岂指地而言乎？古人以为地球静而不动。实则在创化之流中无物静止。所谓“动”、“静”、“翕”、“辟”乃相对之辞 有动则有静 有翕则有辟。

以言乎天地之间则备矣，

此乃重申《易》之为书广大悉备。天地人三才之道无所不备。

夫乾 其静也专 其动也直 是以大生焉。夫坤 其静也翕 其动也辟 是以广生焉。

一、《易》中言乾皆指“时用”。言坤皆指“空用”。以乾为大生，盖以乾元为首，故曰大生 (the grand opening)。所谓“万物资始乃统天。各正性命，保合大和”。而坤为“广生”，

“广生”(expansion) 盖坤之生以其有“扩延”、“旁通”之性能扩延所到之处，即生生所到之处。

二、“动”、“静”之态乃相对说辞。“静”者“无思也，无为也，寂然不动，感而遂通”。动者“所以观其会通，行其典礼”；“言天下之动而不可乱也”。在乾言之，其静之态为“专”，其动之态为“直”。“专”者准时也(pinpoint time)。“直”者，过、现、未之直线进行(linear progression)也。在坤言之，其静之态为翕，其动之态为辟。“翕”者，包容和谐，所谓“含宏光大，品物咸亨”。其动则辟，扩展无涯，所谓“坤厚载物，德合无疆”。

广大配天地，

乾为大生，配天。天者“时用”也。坤为广生，配地。地者“空用”也。

变通配四时。

春、夏、秋、冬之变乃时序之变。由少阴至老阴，由少阳至老阳乃程度之变。由阳变阴或由阴变阳乃节候性质之变。由春而夏，由少阳至老阳，乃程度之变，由夏而秋，由老阳而少阴，乃节候性质之变。由秋而冬，由少阴至老阴，亦为程度之变。由冬而春（由老阴至少阳）则为节候性质之变。古代为农耕社会，故对于时序之变最感深切著明。

阴阳之义配日月，

古人对于日月之运行，虽尚无现代天文学之理解，但自地球上人类观之，日为火（《离》卦），月为“隐伏”（《坎》卦），而以阳配日，以阴配月，亦未为失。

易简之善配至德。

荀爽注曰：“乾德至健，坤德至顺。乾坤易简相配于天地，故易简之善配至德”所言极是。“易简”一辞费解，但汉人

解“易简”为“容易”与“简单”诚为失误。于前文已加以指正。实则“易简”者，乃“创化之过程”(creative process)也。“简”者，空间也。创化之目的在生生，故谓之善。善者乃至高无上之大德也(The Supreme Good, The Chief Good)。

子曰：“易其至矣乎！”夫易，圣人所以崇德而广业也。

一、此句贯以“子曰”想系孔子之言。“崇德”一辞亦见于《论语·颜渊十二》。

二、崇德广业之意前文已言之矣。“盛德大业至以哉！富有之谓大业，日新之谓盛德”。

知德崇礼卑。崇效天，卑法地。

一、疑此节或为孔子后注疏家之言，但亦或为孔子之言。因古文字无标点符号，使后之读者滋生疑窦，但以文气似应为孔子之言。

二、如为孔子之言，则“知”字必为错简。依前一句用语，则“知”字应为“德”字。所谓“德崇”而“礼卑”是也。

三、儒家思想崇尚道德(内自发)次及礼仪(外打进)，又下文有“德言盛，礼言恭”亦此意也。崇德以至于效天，盖以其高明正大，以其无形故不可见。而礼仪有其仪表及预订之动作节目，以其有形故可见，故谓“法地”。

天地设位，而易行乎其中矣。

一、此句及以下文字是否亦为孔子之言，殊难论断。

二、此句与下文“乾坤其易之缊邪？乾坤成列，而易立乎其中矣”。为相似语句。此正所以发挥创化生生行于天地之间或者乾坤之间。无易，则乾坤毁矣。“乾坤毁则无以见易”。就形上之道而言，易见乎乾坤。乾坤毁可以再造。无易则万事休矣。

成性存存仁、道义之门。

一、此句第二个“存”字恐为错简，“成性存存”不成文理。“存”字想系“仁”字之误。盖以古籀“存”“仁”相似，或仁字残缺误以为“存”。如读“存”为“德”、“善”亦无可，但不若“仁”字为妥。读“仁”与下句“门”字押韵。

二、“成性”，已见前文言“个体特征”(ideosyncrasy or individualization)也。如庄子所言“形体保神，各有仪则，谓之性”。或如孟子所言“莫知其然而然者谓之性”。“存仁”者言人人各保有“人之所以为人”之性质。此性质非他“仁”而已矣。

三、如此所言中国先民认宇宙创化为一有目的有价值之过程：其一、“成性”使事物物个体化——“阴阳合德，刚柔有体”；其二、“存仁”保持其“人之所以为人”之性质。

圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。

一、此节指卜筮稽疑之易而言。

二、“赜”字京房作“嘖”字。陆德明《经典释文》引京房谓“嘖者精也”。天下之精，精神也，无他，生生创化而已矣。

三、对于生生创化之了解，只能出诸形容，描写其行为而已。无法于实验室中加以实验，可实验的乃孤立之事件。形容其情况，描写其行为，所必须采用者，为有系统之符号而已。任何符号只有类似之功用 (symbolism provides knowledge of analogy)。

圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼，系辞焉以断其吉凶，是故谓之爻。

此节仍就卜筮之易为言，圣人发明大衍之数，用蓍成卦而观其爻变，得其“之卦”。凡此皆所以象征天下之动。所谓“行其典礼”者，盖以古代卜筮实为一种典礼——“质诸神明而无疑”之典礼——其详细节目今无可考。《周礼·春官宗伯》及《礼记》语焉不详，占断之辞依据爻之所之，凡

“大中上下应”(《大有·彖辞》)或“刚中有应”(《临·彖辞》),皆得元、亨、利、贞。

言天下之至赜而不可恶惑也,

一、据王弼之《周易例略》,“恶”字作“惑”字。作“惑”字合理。或因形近而误。

二、赞圣人发明卜筮之用、能窥知宇宙创化最神奇之精义,而不为神奇所惑,此乃“理性化”(rationalization)之功用也。

言天下之至动而不可乱也。

一、以上两句并见下文,但措辞略异:“极天下之赜者存乎卦;鼓天下之动者存乎辞”。

二、圣人布蓍成卦以象征天地创化之至动。诚如上文所言“易之为道也屡迁,变动不居,周流六虚,上下无常,刚柔相易,不可为典要”,但是阴阳“出入有度”(“辞者各指其所之也”)其“功”、“誉”、“凶”、“惧”、“柔危”、“刚胜”各有等差,故谓之“言天下之至动而不可乱也”。

拟之而后言,议之而后动,拟议以成其变化。

一、“拟”为形声字,从手从疑。此处似应作“比拟”(analogy)解。据英语字典“比拟”:在逻辑上为一种推论(inference)以两件或多于两件之事物在某一方面或者多于某一方面相互吻合,于是推知其他方面也可能相互吻合”。

二、此节盖言卜筮稽疑之易所以“言天下之至赜而不可惑”、“言天下之至动而不可乱”,故必须比拟此两者之吻合与否,而后言之。

三、“议之而后动”即言卜筮之人必须有“自知之明”再参考爻辞所言之吉凶,以决定其行止。比拟而后发言即由“内自讼”以求“自知之明”。盖以世道变化多端,不得不如此慎重将事。所谓“成其变化”,即用筮者心中时时应存有“悔

改”之意。

鹤鸣在阴 其子和之 我有好爵 吾与尔靡之。

一、此引《中孚》䷼九二爻辞。《象》曰：“柔在内而刚得中”，“柔在内”指三四爻为阴。“刚得中”指九五为阳居中。

二、鹤鸣在阴言其子虽未必能见之，但闻声而应。《象传》言“其子和之，中心愿也”。盖以父子或母子之关系既亲且密，故两心相应而和。爵为古代乐器，奏者得以好音，唱和相悦。

子曰：“君子居其室，出其言善，则千里之外应之，况其迩者乎？居其室，出其言不善，则千里之外违之，况其迩者乎？言出乎身，加乎民。行发乎迩，见乎远。言行，君子之枢机，枢机之发，荣辱之主也。言行君子之所以动天地也，可不慎乎？”

一、此节所言明白晓畅。孔子于《论语》中每称赞其弟子中能举一隅而以三隅反者为善学，其不能以三隅反者为愚鲁。观乎孔子借《中孚》九二爻辞“鹤鸣子和”、“好爵相靡”为题，以发挥个人言行之重要性，此诚为举一反三之佳例。举一反三为“推论之知”(Knowledge by inference)。在心理上为“相似联想”。孟子言“以类举”亦为“相似联想”，但不可离谱太远。

二、枢机为进出启闭之机括。“言出乎身，加乎民”，“行发乎迩，见乎远”。即言言行之事，个人可以操纵之。人者，言行之主也，其影响足以动天地，足见人之作业不朽性。世人每言“人微言轻”，实乃遁词。但凡人格端正，虽无政治地位，其言必为人所尊重。反之，虽有政治地位，但其人格不端正，则其言吹也。《庄子·齐物论》谓“言非吹也”。凡言行之出于诚信者必将不朽，且看古今帝王将相何虑万千，其名不传于后，独哲学家、思想家之言留传至今。

同人先号咷而后笑，

一、引《同人》䷌九五爻辞。《彖》曰：“柔得位 得中 而应乎乾。……文明以健 中正而应。”卦之六二既得位又得中 且上应于九五。“中正而应”者指六二与九五 各得中位 且相呼应。

二、“同人”或为古代宗族会同之礼。故卦辞首标“同人于野”。《象传》曰：“君子以类族辨物。”——辨物者辨别其族徽也，不必为“图腾物”也——初九谓“同人于门”六二谓“同人于宗”，上九谓“同人于郊”。就全卦而言 集合同宗之人以御寇。寇“伏戎于莽”且“乘其墉”，但寇攻未逞 盖因同人有备。故九五爻辞谓“同人号咷而后笑”。寇敌来攻 未免惊呼号咷。但于“大师克相遇”，则又破颜为笑矣。

子曰：“君子之道 或出、或处、或默、或语。二人同心 其利断金。同心之言 其臭如兰。”

孔子又彰“举一反三”之用。由《同人》之卦名联念及君子出、处、默、语之道。更由“同人先号咷而后笑”联念及同人合作无间御寇成功。于是孔子断言“二人同心，其利断金；同心之言，其臭如兰”，所谓同心者言各人心中之目的相同 休戚相关 故能动作一致。动作一致 虽金可断。又同心之人 情投意合 故其言香臭如兰。

初六，藉用白茅无咎，

引大过䷛初六爻辞。《彖》曰：“刚过而中 巽而说行。”重刚分据二爻 五爻 故谓“刚过”。但九五当位 故谓“中”。

《大过》内卦为巽䷸ 故谓说行。“说行”者 悦行也。巽为白 故用“白茅”。

子曰：“苟错诸地而可矣。藉之用茅，何咎之有？慎之至也。

一、依文理孔子之言或止于“慎之至也”。以下所云“夫茅之

物……其无所失矣”，或为他人之注释。但如以下文并作孔子语，亦无不可。

二、用白茅以承藉祭祀之牺牲 献酬 使其不污染 当无不妥之处，所以示谨慎恭敬之意。但以此一爻辞系于《大过》卦（大过者‘大者 过也’）之下 故孔子反诘之“何咎之有？”

三、关于祭用白茅事，《左传》僖公四年载 齐之管仲曾责楚以“尔贡包茅不入 王祭不共 无以缩酒”。

夫茅之为物薄而用可重也 慎斯术也。以往 其无所失矣。”

一、此句或为孔子语或为后人注释。又此句中必有错简或错字因文不通顺。“慎斯术也以往”。郑康成谓术为道 恐未得其旨。“以往”或乃衍文。

二、侯果解谓“言初六柔在下。苟能恭慎诚洁 虽羞于地 神亦享之。此章明示如能慎重卑退 则悔吝无从而生”侯说或近似。

劳谦 君子有终吉。

所引为谦䷎之九三爻辞。《谦》卦六爻皆曰吉。

子曰：“劳而不伐 有功而不德 厚之至也。语谦以其功下人者也。”

一、此节中“语”字似应作“谦”字。就孔子引谦之爻辞而言 其结语应为“谦”字。作“语”字可通 但于意不若“谦”字为胜。或旧简“谦”字有损毁 因以致误。

二、就文理言之 孔子之言于此已尽。后之“德言盛 礼言恭；存其位者也”或为后之注释者之言。

三、“劳而不伐”者出劳力而不矜夸。“有功而不德”者言有功绩而不自居 可谓仁厚之至矣。大人应“谦以自牧”故谓“以其功下人者也”。谦德实为东方人之美德 而为西方人所无者。人际之间西方人不谦让。日常以竞争比赛为生活 驯至重得而不重德。但东方人“谦巽行权”之说 又往

往流为诈伪。诚然，劳谦君子岂可多得！

德言盛，礼言恭。谦也者，致恭以存其位者也。

一、此节或为后人之注语。

二、形容德性之高明厚重 则以“盛”字赞之。言及礼貌 则以恭敬称之。“致恭以存其位者也”乃卜筮史臣之言 甚陋。

亢龙有悔。

一、引乾䷀上九爻辞。

二、“亢龙有悔”之含义并见《乾》卦《文言传》。《文言》曰：“亢龙有悔 穷之灾也”；“亢龙有悔 与时偕极”。“亢之为言也，知进而不知退，知存而不知亡，知得而不知丧。”故有悔。

子曰：“贵而无位，高而无民，贤人在下位而无辅，是以动而有悔也。”

“贵而无位”言《乾》之上九不得位 故谓无位。但身为阳刚 故又谓之贵。“高而无民”言卦之上爻为一卦之巔 但“高而无民”以《乾》卦六爻 皆为阳刚 无阴柔之辅助 故譬拟之为“高而无民”又譬之为“贤人在下位而无辅”。所谓“在下位”者即“贵而无位”也 是以动而有悔矣。

不出户庭 无咎。

引《节》卦䷻初九爻辞。初九《象传》曰：“不出户庭 知通塞也。”《节》卦《象传》曰：“以制数度 议德行”故《节》卦多言节制限度之意。初九，得位且当位，故虽不出户庭仍得无咎。

子曰：“乱之所生也，则言语以为阶。君不密则失臣，臣不密则失身，凡事不密则害成。是以君子慎密而不出也。”

本乎“举一反三”之意 孔子就《节》卦“不出户庭”之“不出”以明慎言语之意。“密”，据郑康成谓“密，静也”（《公羊

疏》），于经义不合。密者，察也。言君不察其语言，则失臣。臣不察其语言，则失身。遇有机要大事而不察其语言，则害事。凡人必须谨慎密察其语言也。

子曰：“作《易》者其知盗乎？《易》曰：‘负且乘，致寇至。’负也者，小人之事也。乘也者，君子之器也。小人而乘君子之器，盗思夺之矣。上慢下暴，盗思伐之矣。慢藏诲盗，冶容诲淫。《易》曰：‘负且乘，致寇至。’盗之招也。”

一、孔子引解䷌卦六三爻辞“负且乘 致寇至”。

二、孔子仍以“举一反三”之理，解释“负且乘 致寇至”以喻社会之乱源，皆由昏妄虚荣所招致。负贩乃小人之事，乘车乃君子之行。小人乘君子之器已不自量，且身负资财，易致寇盗。且古制乘车立乘（见《论语·乡党》：“升车必正立，执绥”）正立车中而背负财货，已极昏妄，炫耀自己正所以遭致盗窃。孔子以此比喻从政者在上漫不经心，在下逾越法纪，必将遭受败亡之祸。

三、孔子推而及于“慢藏诲盗，冶容诲淫”正所以警告世人应无所私藏，老子谓“难得之货，令人行妨”亦不冶容。鉴于今日之工商社会，世人贪货利，女人爱美容，岂非昏妄之至？

大衍之数五十，其用四十有九。分为二以象两。挂一以象三，揲之以四，以象四时，归奇于扚以象闰。五岁再闰，故再扚而后卦。（天一、地二、天三、地四、天五、地六、天七、地八、天九、地十）。天数五，地数五，五位相得而各有合。天数二十有五，地数三十。凡天地之数五十有五。此所以成变化而行鬼神也。《乾》之策二百一十有六，《坤》之策百四十有四。凡三百有六十，当期之日。二篇之策万有一千五百二十，当万物之数也。是故四营而成《易》，十有八变而成卦。

以上所言成卦之手续，其详见本书第四章《〈周易 成卦与春秋筮法〉》。

八卦而小成，

此八卦应指三画卦之 ☰、☷、☲、☵、☱、☶、☴、☳ 而言 所经之手续为三变，故谓之小成。上节所言“十有八变而成卦”指六画卦而言。

引而伸之 触类而长之 天下之能事毕矣。

一、虞翻谓“引谓包牺引信三才 兼而两之 为六画。触、动也，谓六十四卦也”其说可取。

二、实则由八卦（三画卦）而六十四卦乃逻辑前段问题。六十四卦既成之后三百八十四爻之旁通、乃逻辑后段问题。方师东美于《易之逻辑问题》一文建立原始意念、基本符号，及其运作之规律，以演绎步骤派生六十四卦之组合，极具理趣。该文见《易学讨论集》（商务本）。关于虞翻由十二辟卦派生六十四卦之系统 京房以“游魂归魂”“八宫卦次”解说六十四卦之派生 及陆绩、荀爽于阴阳升降演绎六十四卦之说皆有述评 详见本书后附《雕菰楼易义》。

三、“触类”之说亦值得探索。见于《说卦传》有“天地定位 山泽通气 雷风相薄 水火不相射 八卦相错”之说 又有“水火相逮 雷风不相悖 山泽通气”之说 皆言八卦间之对比关系。根据“对比”与“相错”之关系亦成六十四卦。见拙著《周易六十四卦生生之序》在《国立浙江大学文学院丛刊第一期》（1932 年）又见于上海古籍出版社出版之《易辞新诠》。

〔易〕显道、神、德、行 是故可与酬酢 可与祐神矣。

此节赞“卜筮稽疑之易”足以象征“宇宙创化之易”。卜筮之易可以显示诸般价值之统会 是为“道”。可以显示“妙乎万物而为言者”之“神”。可以显示仁、义、诚、信之“德”。

又可以显示或默或语或出或处之行为。因之卜筮之易足以应对当前之处境，亦可以显示神明助佑之功。原文缺一“易”字。

子曰：“知变化之道者，其知神之所为乎？”

孔子心知宇宙创化之“至动”、“至精”、“至神”，其幽、深、几、微，不可探，其穷、通、变、久，不可测，其妙不可言。其美善不可以形容，故呼之为“神”。“神”者赞叹之辞也（exclamation）。盖孔子以创化之神秘及人类生命之神秘有非感觉亲知、知觉之知、推理之知所能穷者，故深致其赞叹之意。但此非“不可知论”（agnosticism），特因人类心官有所蔽耳。

《易》有圣人之道四焉：以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。

一、此节或仍为孔子之言。

二、“以言者尚其辞”。如《易》之卦辞、爻辞成于殷周之际，则比诸今之出土甲骨卜辞，《周易》之辞汇更为丰富。且此项辞汇多描绘，有音韵，恐十之八九出自民间用语（《诗经》除“颂”以外，亦皆出自民间），岂古之尚言者上自史祝之臣，下至巫、覡、医、卜、星、相，无不以《易》为辞汇之源泉耶？

三、“以动者尚其变”。见于《左传》、《国语》所举二十余筮例，无不以“之卦”之爻辞为占断，以决其行止（有一、二例外），变者指“之卦”而言，其详请参看本书第四章《〈周易〉成卦与春秋筮法》篇。

四、“以制器者尚其象”。据下文曾列举伏羲氏、神农氏、黄帝、尧、舜各取象于离☲、益☶、噬嗑☲、乾☰、坤☷、涣☱、随☱、豫☱、小过☱、睽☱、大壮☰、大过☱、夬☱，各卦以制作文物制度。又下文有“备物致用立〔象〕成器，以为天下

利”。似此古代圣人(帝王)皆为文物制度之发明家或创始者。但以今之卦名、卦象(互体)、卦义、卦理考之,皆不得其究竟,或后世儒生揣测之辞。考古代原始社会制作器物与制度一方面出于生活实际需要,一方面出于继续实验改良以求增加功效。但其基因或如亚里士多德之“创造四因”说:“物质因、动力因、目的因、观念理型因。”而上举各卦,岂为文物制度创造之“观念理型因”耶!

五、“以卜筮者尚其占”。卜者龟卜,筮者蓍筮。殷周之际龟蓍并用。龟卜以观兆为占断,蓍筮以卦爻辞为占断。

是以君子将有为也,将有行也,问焉,而以〔其〕言,其受命也如响。

一、原文为“问焉而以言,其受命如响”难以通顺,疑有错简。

如作“问焉,而以其言,受命如响”,则合乎文理脉络(context)矣。“其言”指卦爻辞也。

二、此言卜筮之易其功用有如此者。“有为”、“有行”皆指“动者”而言。于行动前由卜筮得占断之辞,如响斯应。以见于《左传》及《国语》之筮例言之,卜筮者未必一一遵循爻之占断,且古代卜筮之用于决定国家大事极有限度。《洪范》“稽疑”中所言卜筮之用,原在“定志”之后,求“质诸鬼神而无疑”而已。其详情请读本书第三章《“卜筮之用”的心理学》。

无有远近幽深,遂知来物。

仍言卜筮之易其功用,在预测将来,殆若今日西方人所谓“未来学”(futurology)。目前之“未来学”,自认根据科学之消息、情报。但未来之事,恐远超越乎吾人经验、知性、推理、想像之外。宇宙创化、人事演变,绝非完全出于机械因果关系,则必有人之知能所不及理解者。岂宇宙间事物出于“机遇巧合”(coincidence)。或者在“机遇巧合”之外,又若有“真宰”者乎?《易》之为书,建立在“机遇巧合”

原则之上。

非天下之至精，其孰能与于此？

总结上文所言卜筮之神妙功用。至精者，the essence of essences。此无他，神(mystery)而已矣。

参伍以变，错综其数。

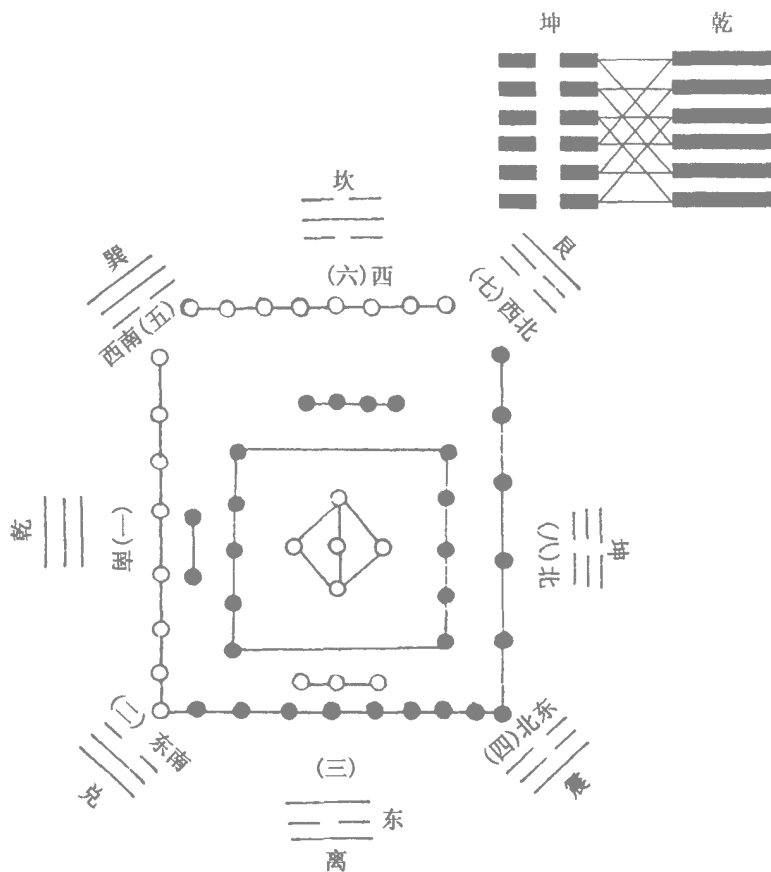
一、“参伍以变”即“三五以变”。《彖传》于大有䷍谓“大有 柔得尊位 大中而上下应之”。又于同人䷌谓“同人 柔得位、得中 而应乎乾”。所谓“得位”、“得中”皆针对既济䷾而言，以二爻及五爻为中。为中者居内卦外卦之中心也。又所谓“上下应者”即于二五先得得中之后，又以初四或三上继之。如《乾》、《坤》两卦之旁通正形成三个五字：

是乃三五以变之典型。所谓变者，阴变阳，阳变阴，但以《既济》卦之阴阳排列为典范。得中之爻不得变，不得中之爻可变。而其变化之道则以二五 初四 三上为对手，姑无论其为本卦旁通或者旁通他卦。其详可参考焦循《易通释》（见《皇清经解续编》）

二、“错综其数”依卦变求得“之卦”。其成卦之过程皆由数之“分”(division at random)、“合”(addition)、“除”(division by a divisor)、“余”(reminder)，而定其阴阳老少。其详请参看本书第四章《周易 成卦与春秋筮法》。

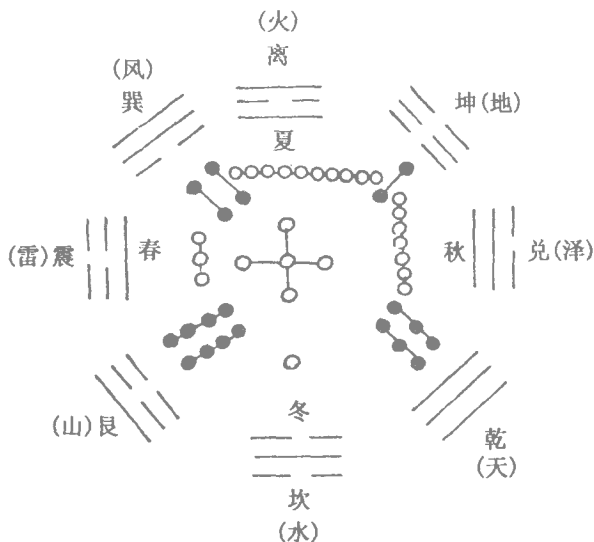
又如以“河图”、“先天图”言之，则“河图”之数为“前七二、后一六、左三八、右九四，居中者五与十”。一、二、三、四、五为生数。六、七、八、九、十为成数。一、三、五、七、九为奇数。二、四、六、八、十为偶数。一点中心，前南阳、后北阴、左东阳、右西阴。《乾》三连 由一、五、七合成之。《兑》上缺 由三、五、八合成之。《离》中虚 由三、十、九合成之。

《震》仰盂 由一、十、六合成之。《巽》下断 由二、五、七合



河图与先天八卦图

成之。《坎》中满 由四、五、八合成之。《艮》覆碗 由四、十、九合成之。《坤》六断 由二、十、六合成之。“洛书”之文：“戴九履一 左三右七 二四为肩 八六为足 五居中央。”一合九为十 二合八为十 三合七为十 四合六为十，又再合中心五，则上下纵横皆成十五。前《河图与先天八



洛书与后天八卦图

卦图》以东、南、西、北、中 为主位而排列。而“洛书”之数其一三七九之数有左旋之势，二四六八有右旋之势，显含有时间转变之意，隐含春夏秋冬之节候。

“河图”、“洛书”之八卦方位 所以表示“错综其数”之道。

通其变，遂成天地之文。

文者言条理与秩序。就天道言之，如“节候”、“隐现”、“盈虚消息”、“往来出入”。就地理言之，地理者“地之宜”也。就土质之所宜以播种农作物。天地之有“文”、“理”，皆因宇宙创化之所致。

极其数，遂定天下之象。

因数之运作可预见天下之象。古人分数为“成数”与“生数”。“成数”之见于易者约当今之“常数”(constants)。如

天地和数五十有五。大衍之数五十，大衍用数四十九。揲蓍之数，如分二象两、挂一象三、揲四象四时，乾之策数二百一十有六，坤之策数一百四十有四。合计三百有六十当期之日。皆“常数”也。“常数”在易中为不变之数。先有此不变之数，经加、减、乘、除之运作，方生变化，因之以定天下之象。

非天下之至变，其孰能与于此？

“至变”者盖指《周易》成卦“十有八变”而言。又“之卦”之得，亦属卦变（由一卦变通他卦），又六十四卦之六爻旁通之理，尤属变化莫测之事，故谓之“至变”。

易无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故，

综合“宇宙创化之易”及“卜筮稽疑之易”而言。就前者言之，宇宙创化之易出诸自然。自然、无思无为、寂然不动。分阴分阳，于是刚柔相摩而生变化，易行乎其中矣。就后者言之，乾坤乃易之缊也。乾坤成列而易立乎其中矣。六爻旁通，变动不居，上下无常，刚柔相易，于是吉凶可见。筮者占事知来，明于忧患，借以知惧。

非天下之至神，其孰能与于此？

易之神妙如此，非任何其他事物可以比拟者也。

夫易，圣人之所以极深而研几也。

一、极深者，探索神秘而至乎玄之又玄（go to the depth of the mysterious mystery）。

二、研几者，彰往而察来，得乎机先而不失其时者也（prognological studies）。

唯深也，故能通天下之志。唯几也，故能成天下之务。唯神也，故不疾而速，不行而至。

一、总言易为卜筮之功用。“通天下之志”言其可以“研诸侯之

虑”俾能“定其志”以求“大同”。——凡龟从、筮从、卿士从、庶民从，谓之“大同”（参看《尚书·洪范》），——“成天下之务”言“君子美在其中而畅于四支，发于事业”者也。

二、神者言其妙也。卜筮之易，占断知来，殆若闪电。故不疾而速，不行而至，言神明昭告不知其何所自来也。

子曰：“易有圣人之道四焉者，此之谓也。”天一，地二，天三，地四，天五，地六，天七，地八，天九，地十。

总结上文“以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚象，以卜筮者尚其占”乃圣人用易之道也。岂《易》之为书乃古人之“百科全书”邪？

子曰：“夫易何为者也？夫易开物成务，冒天下之道，如斯而已者也。”

就“易”这个观念言之，“开物”者创化生生，“成务”者“发乎事业”也。合天人两界而言者也。故易为至高无上，最普遍、最终极之原理，冒者、帽也（the cap）统辖一切原理。是故圣人以通天下之志，以定天下之业，以断天下之疑。

所举易之三项功用已分见上文。

是故蓍之德圆而神，卦之德方以知。

一、疑“德圆而神”者指龟而言，“德方以知”者指卦而言。下文亦有“成天下之亹亹者莫大乎蓍龟”。蓍与龟并举。

二、有谓易数亦有方圆之别。如崔憬曰：“蓍之数七七四十九，象阳圆，其为用也变通不定。因之以知来物，是蓍之德圆而神也。卦之数八八六十四，象阴方，其为用也爻位以分。因之以藏往知来，是卦之德方以知也。”崔氏之意，可备一说。

六爻之义，易以贡贵。

一、“贡”荀爽作“功”。疑“贡”字为“贵”字之错简，盖以形近而误。

二、六爻成卦以旁通而见功。旁通者，交易也。如六爻皆八或七，则无能为矣。爻之为六为九，方可通变。又旁通行诸本卦或行诸两卦之间 皆以阴阳交易为准。成《既济》则为“终止道穷”，必变而通之以尽利。故谓“六爻之义易以贵”。

圣人以此洗存心 退藏于密 吉凶与民同患。

据汉石经“洗”字作“先”字 亦不成文理。疑“洗”字为“存”字之误 盖以形近。意指圣人以仁义存心 而“退藏于密”，密者不宣也。有谓圣人指文王之事，文王怀仁义之心，但时遇困厄（囚于羑里）不得不隐而不宣。其吉凶为人民之吉凶 故谓“与民同患”（Share his fortune and misfortune with the people）。故孔子谓：“三分天下有其二，以服事殷 周之德可谓至德也已矣！”

神以知来，知以藏往，其孰能与此哉？古之聪明睿知，神武而不杀者夫！

一、知来者预见将来。盖出诸个人“心理投射”（mental project）。知以藏往，如苏格拉底所谓“学习是回忆”（learning is recollection），即言吾人习得之新知皆由前知追忆而得者也。

卜筮稽疑之易度藏过去，预示未来。鉴于卦辞爻辞多引历史上意义重大之故事 或某些特殊天象人事之变异，卜筮者借前人之遭遇以测当前可能发生之吉凶 以求“自知之明”。故《易》之为书也神妙。

二、“古之聪明睿知神武不杀者”似赞文王。前言“退藏于密，吉凶与民同患”皆指文王 非指伏羲、神农。虞翻及其他汉儒解释极为愚陋。

是以明于天之道，而察于民之故，

卜筮稽疑之易上能明天体运行四时寒暑之理，下可以预见

人民之向背。

是兴神物以前民用。

“神物”指龟蓍。“前民用”预见人民之所需 制作文物制度以“化成天下”。

圣人以此斋戒，以神明其德夫。

一、“夫”字为衍文。

二、极言卜筮者为求龟蓍神明之性质，——“质诸鬼神而无疑”——故于卜筮之前慎重将事 沐浴洁身 不茹荤辛 以示虔诚。

是故阖户谓之坤，辟户谓之乾，一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通。见乃谓之象 形乃谓之器 制而用之谓之法 利用出入 民咸用之谓之神。

一、此节所言多已见前文，而后文中亦多重复言之者。并总论卜筮稽疑之易之文化功用。

二、由乾坤之阖辟、阴阳之消息而生变。就六爻卦言，爻以二五先行，而三上，初四随之者为得、为吉。否则二五不先行 而三上初四先行 为失、为凶。惟易之为道也 变动不居于吉则可变凶 于凶亦可化吉。即《乾》二先之《坤》五，而四之《坤》初继之，《乾》成《家人》，《坤》成《屯》是为当位而吉者也。或以《乾》上之《坤》三《随》之，《乾》成《革》，《坤》成《蹇》是亦为当位而吉者也。但若《家人》上之《屯》三或《革》四之《蹇》初 则各成两《既济》是为由吉变凶者矣——成《既济》则“终止道穷”——若变而通之，《家人》通《解》，《屯》通《鼎》，《蹇》通《睽》，《革》通《蒙》则是逢凶犹可化吉。是为往来不穷。穷则变，变则通，通则久。久于其道则又穷，如此循环不已。就宇宙生生创化言之，创化以盈虚、消息、穷通、变久为原则 能通变则能创新 否则宇

宙几乎息矣。

三、“见乃谓之象”，凡可见之事物为“宇宙真际”(Reality)之表象。“宇宙真际”乃“道”之体系也。

四、“形乃谓之器”，器者工具也。工具之制作除“目的因”、“观念理型因”、“物质因”外，必须有“动力因”。“动力因”决定于其利用之成效 (utility)。

五、“制而用之谓之法”。器物之制作所以供人之使用，但器物之交易、借贷与使用须有法律为之规定，俾货畅其流，分配均匀。

六、“利用出入，民咸用之谓之神”，大凡文物制度之制订多由于实际生活之需要，但人民日居于文化环境中，而不知其故。人类创造文化而生活于文化环境中，其他动物无文化之可言，此诚神妙不可解者。

是故《易》有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业。

一、太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦，如下图：

乾	兑	离	震	巽	坎	艮	坤
太 阳		少 阴		少 阳		太 阴	
阳				阴			
太 极							

二、八卦定吉凶，吉凶生大业，前文已一再言之矣。

是故法象莫大乎天地，变通莫大乎四时，悬象著明莫大乎日月。

一、天地者乾坤，刚柔、阴阳、时空，皆法象也。

二、春、夏、秋、冬时序转换是为变通。

三、日往而月来，月往而日来，就居于地球上人类视之，乃最明亮之天体也。

崇高莫大乎富贵，备物致用，立〔象〕成器，以为天下利，莫大乎圣人。

一、本节缺一“象”字。

二、富有天下，贵为天子，是乃人所能获致最崇高之地位。

三、备物致用，立象成器，乃圣人所以为利于天下者。如前举伏羲、神农、黄帝、尧、舜所发明之制度及器物。

探赜索隐，钩深致远，以定天下之吉凶，成天下之亹亹者，莫大乎蓍龟。

一、“赜”，“隐”，“深”，“远”皆为不可明见者。由已知而未知，由已然而未然。盖宇宙创化随时间之流汹涌前进，突变新奇，不可预测。而人居天地之间事业之成功失败，遭遇之吉凶悔吝亦有不能预测者。而蓍龟可以察往知来，预言吉凶，故其功用伟大。

二、亹亹者，乃事业功绩也。

是故天生神物，圣人则用之。

一、此神物必非蓍龟 因蓍龟圣人无由则之。“则”字乃“用”之误。

二、依下文此神物或为“河图”、“洛书”。——“河出图 洛出书 圣人则之”——“河图”、“洛书”已见前注。“河图”、“洛书”所以“极数知来”者也。

天地变化，圣人效之。

卜筮之易由太极而八卦，由八卦而六十四卦，由六爻发挥旁通 因阴阳两两而相孚（相孚也）皆所以模仿宇宙创化之步调条理（由简单而复杂）。圣人发明卜筮之易以效法宇宙创化之易。效法者所以“象征之”（symbolized）也。

天垂象，见吉凶，圣人象之。

前言“悬象著明 莫大乎日月”盖以天象星辰有隐显 日月

有盈亏 而人事有吉凶 圣人以易之穷、通、变、久之道以象征之。

河出图 洛出书 圣人则之。

一、“河图”、“洛书”之来源 据郑康成谓：“《春秋纬》云：‘河以通乾出天苞 洛以流坤吐地符’。河龙图发 洛龟书成。河图有九篇，洛书有六篇。”又侯果谓：“圣人法河图洛书 制历象 以示天下也。”“河图”、“洛书”来源悠久 富有种种神话。《论语》中言之，《庄子·天运》亦言“河洛九宫”。查“河图”、“洛书”由卦之方位及卦之数值排列而成 前者以阴阳奇偶而统天地，后者近乎西方魔术方阵（magic square）。

二、“洛书”对于后世宫廷、神庙之建筑 国家政府之建制 及算术、几何、代数之发展关系重大。因之对于天文历算仪器制作亦多所贡献。“河图”、“洛书”之发现 可能为中国文化由神话、巫教时代转入科学理性时代之枢纽。

易有四象 所以示也。

四象何指异说纷纭 或谓指上文之（一）蓍龟神物（二）天地变化（三）天所垂象（四）“河图”、“洛书”，古人以上举之事物为可见之象。此类可见之象所以昭示人群规定其作业（如农业）与行为 以效法之。

系辞焉 所以告也 定之以吉凶 所以断也。

系辞指卦辞爻辞而言。于卦辞爻辞中明言元、亨、利、贞、吉、凶、悔、吝之事 此乃卜筮者所欲得之占断也。

《易》曰：“自天祐之 吉无不利。”

所引者为大有䷍上九爻辞。此一爻辞凡三见于《系辞传》，足觐此一爻辞之重要性。“卜筮之易”之基本义在“质诸鬼神而无疑”，故卜筮成卦之手续无不以模仿“宇宙创化之

易”为能事。凡事于卦辞爻辞之吉凶悔吝，即天所昭示之吉凶悔吝 故谓之“自天佑之 吉无不利”。

子曰：“祐者助也。天之所助者顺也，人之所助者信也。履信思乎顺 又以尚贤也。是以自天祐之 吉无不利也。”

孔子引申大有上九爻辞 认为天 此指义理之天 所愿助者乃顺乎义理之人，人所愿助者乃守信之人，夫人既能顺乎义理且能守信，又能以贤人为行为之楷模，则无往而不吉矣。孔子无往而不以“己立”、“己达”为第一义。故是天之所佑者自助之人也。

子曰：“书不尽言，言不尽意。”

孔子教育原理在求门弟子能“举一隅而以三隅反”。盖以文字所能表达者有限，而言外之意多赖悟性获得。孔子之言所以鼓励他人由身体力行 反省思维 为致知之根源 不必囿于书籍言辞也。孟子亦言“尽信书不如无书”、“以类举”，皆此节之意。

然则圣人之意，其不可见乎？

设问之辞，出于某人。

子曰：“圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言，变而通之以尽利，鼓之舞之以尽神。”

一、“立象以尽意”卦有卦象 爻有爻象 天地、日月、四时之象，仁智道义之象，皆所以示意者也。是故天地之间乃一有情、有义之世界。

二、“设卦以尽情伪”谓设卦所以辨阴阳之情伪 阴阳之情以“大中上下应”为正。

三、系辞所以明示吉、凶、悔、吝之价值等差。

四、“变而通之”言“参伍以变 错综其数”所以发挥旁通之情。

凡不得二五先行“大中上下应”之道 则变而旁通他卦 以恢

复其二五先行之道 则尽其利矣。否则得“既济定”是为“终止道穷”。义二与五乃内卦、外卦之中心 代表人之道也。

五、鼓之舞之，岂古代卜筮时犹保有巫觋时代藉鼓舞以邀神明者乎？上古卜筮时之典礼今无可考。

乾坤其易之缊耶 乾坤成列 而《易》立乎其中矣。乾坤毁 则无以见易。易不可见，则乾坤或几乎息矣。

乾坤乃宇宙创化之基本时场。乾坤安排有序，则变易、交易、行乎其中 无乾坤则易——创化——无由生 无创化生生则乾坤无所作为。

是故形而上者谓之道，形而下者谓之器。

一、形而上的是最抽象、最概括、最普遍、最原始、最终极的、永恒的、绝对的、完满的原理 提供价值、意义、目的、理想。并且这些价值、意义、目的、理想之所以为价值、意义、目的、理想 因为它们各各形成具有理性脉络的体系 在中国哲学术语中称之为“道”。

二、形而下的是为了实用而制作的文化器物或者创造的文化制度。其目的在“利用厚生”“化成天下”。聪明睿知者藉以引导人人步入文明的领域 但愚夫愚妇日用之而不知其故。

三、凡遇文明生活步入迷途，失去方向，只有回向形而上所提供的价值、意义、目的、理想以辨明当务之急 于是重张形而上的信念。向合情合理的方向发展，使文明生活不致隳坠、中断而毁弃。

化而裁之，谓之变。推而行之，谓之通。举而错之天下之民，谓之事业。

一、统言圣人如何“化成天下”而“文明”实乃社会人群进展中之目标。

二、“化而裁之”者 因有所因革也。

三、“推而行之”者，政治设施也。

四、“化成天下”为圣人教化之目的也。

是故夫象，圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。

此节已见前文，为“开明”版《十三经经义》之《周易·系辞传》第六节。

圣人有以见天下之动而观其会通，以行其典礼，系辞焉以断其吉凶，是故谓之爻。

此节亦见于《系辞传》第六节。

极天下之赜者存乎卦，鼓天下之动者存乎辞，化而裁之存乎变，推而行之存乎通。

此节亦分见上文，唯语句略有变异而已。

神而明之，存乎其人。

此言卜筮之人如能出于虔诚，必能得神之助，而求得“自知之明”。

默而成之，不言而信，存乎德行。

此言卜筮者于用蓍成卦，观变得占，默而无言以示诚敬。

蓍龟虽不能自言，但卦辞爻辞仍足取信。最终以卜筮者个人之操守德行以决其行止，此所谓“自知之明”也。如《左传》所载穆姜筮得《随》卦，虽卦辞系有元亨利贞，但其“自知之明”告之以将死于东宫，盖以其德行有亏也。

系辞传下

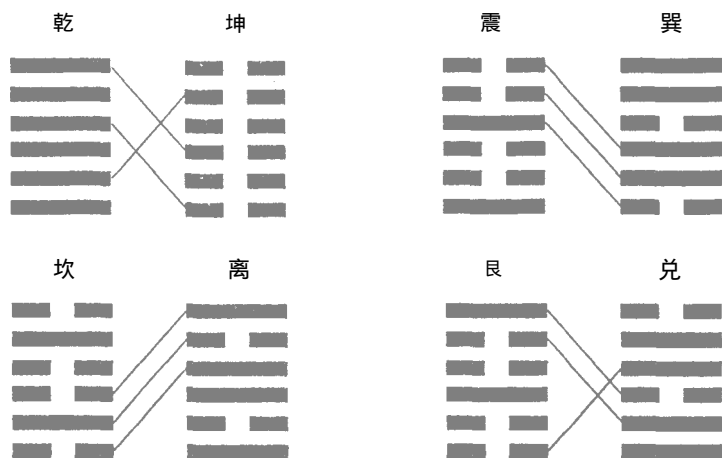
八卦成列，象在其中矣。

一、此八卦或指三画卦而言。

二、鉴于《说卦传》所载一百四十余象，皆各各系于八卦之下，因而重之，爻在其中矣。

一、虞翻曰：“谓重三才为六爻，发挥刚柔，则爻在其中。六画称爻。六爻之动，三极之道也。”

二、“爻”字可能是象形字，为交叉之形。“因而重之”者由三画卦重之为六画卦。“爻”为象形字则正所以指示“爻”之意，“六爻发挥 旁通情也”。如



刚柔相推 变在其中矣。

刚柔相推即阴消阳息或阳消阴息，如春夏秋冬四时寒暑之更相迭替也，正所以示宇宙创化之动态。就人事言之，正所以示吉凶无定，而悔吝之所由生。

系辞焉而命之，动在其中矣。

以《左传》、《国语》中筮例言之。“辞者各指其所之”，“所之”者，因爻变由某卦之某另一卦。爻变之辞即筮者所求之占断 故谓“命之”。

吉凶悔吝者，生乎动者也。

爻有变动 因之而生吉、凶、悔、吝之价值等差。据彖辞之所言 凡“大中上下应”者例得元、亨、利、贞是为吉。否则二五不得先行 而初四、三上先行 例多凶灾。但如能旁通而复乎二五先行之道，是为变而改之。于是由悔吝而复乎

元、亨、利、贞。

刚柔者，立本者也。

刚柔者 阴阳 也。阴阳为创化之本。刚柔者，乾坤也。乾坤定位，易行乎其中矣，乾坤亦得名之为创化之本。

变通者，趣时者也。

一、变通者盖以爻之当位失道，变而通之，使反复趋时而不困穷。施诸人事，吉久必生变，所谓“喜极悲生”。逢凶如能悔改，亦可化吉。故是焦循谓《易》者“劝人改过之书也”。《易》重趣时。

二、时间之流，绵延久长，盖以其不困穷。晚近物理学家侈言时间倒流 (time reversal) 亦所以证明时间不困穷。过、现、未三世之说，乃就个人立场言之，人为之“固定点”(fixed point)也，非宇宙创化之时间也。宇宙创化之时间不受空间三进向之支配。时间绵延无始无终。时间非必直线进行，因空间扩延而扩延，乃无穷进向。所谓“时间倒流”乃就“空间方位”立场言之者也。

吉凶者，贞胜者也。

成功、立业是为胜者。吉、凶所以正其行为者也。正其行为即 rectify 其行为。“有过必改”、“见善则迁”，每每历经悔、吝、厉、艰、灾、害种种过程。

天地之道，贞观者也。

《观卦·彖》曰：“中正以观天下……下观而化也。观天之神道，而四时不忒”。观者观察 (observe) 也。观察天地之道是否有失常不时之处，作为个人警惕预防之准备。天地之道以中正为常，凡过与不及皆为反常。

日月之道，贞明者也。

日月为光亮之源，照明为其正常之道。凡遇日蚀、月蚀皆

非正道。

天下之动 贞夫一者也。

就宇宙创化言之“一”与“多”(one and multiplicity)皆为最基本之事实。一含摄万殊，万物各得其一而存有。此“一”在“易”为乾元“乾道变化 各正性命 保合大和”“乾始生 故能以美利利天下”。美利者“品物流行”“生命万态”也。但万物有生必有死 殊途而同归 于是复归于“保合大和”。由“一”始而复归于“一”者也。老子谓“抱一而为天下式”即言宇宙创化以始于“一”而归于“一”。

夫乾确然示人易矣，

乾者，时间也。古往今来也。确然（pinpoint at a time or exactly at a certain time），准时也。四时之变化，日月之代行 草木之荣枯 人物之生死 美酒之好醅 果实之成熟，无不准其时突然而至，易者变化之谓也。

夫坤隤然示人简矣。

“简”乃后起形声之字 原应为“间”字。间者 乃空隙之处，空间也，上下四方也。坤为地，在宇宙中有其空间。“𡳿”字从“阜”乃地方也。“隤然”或应作“块然”仍占有长、高、阔三度之空间者也。

爻也者，效此者也。

六十四卦之三百八十四爻皆不外乾（阳）坤（阴）之两爻。效此者 效乾坤也。乾坤即时空 即宇宙 无所不包 无所不有。

象也者，像此者也。

有宇宙创化之象，有天体自然之象，有价值意义之象。象者象征（symbolize）也。文化事业之符号系统 宇宙观、人生观、价值观、圣神观，皆见诸文化之作业也。文化堕落，

于是人生营营苟苟、日日从事于衣食住行乐之制造，以满足其动物之性能，而无目的、理想。文化作业应比拟那绝对的、完满的、永恒的真际（The absolute, perfect and eternal Reality）是为遵‘道’而行。

爻象动乎内 吉凶见乎外。

爻象指个人心目中的目的、理想。而目的、理想应比拟那绝对的、完满的、永恒的‘道’。凡偏差太离奇、或竟背叛行道且见诸行为者，其凶无疑。凡循道以行，无不得乎元、亨、利、贞。元、亨、利、贞者，吉也。

功业见乎变，

一、宇宙创化生生不已，缘于穷、通、变、久。而人类文化事业得以源远流长，亦缘乎穷、通、变、久。能变通，则‘使民不倦’；能变通，则‘使民宜之’。能顺民情，便民利，则功成而业就矣。

二、所谓变通者，求复二五得位、得中、先行之道。得“既济定”为“终止则乱，其道穷矣”。于是改而旁通之，仍可复其“二五先行上下应之”之道。是为困而不穷。又二五得位得中，乃皇极之道。参以《尚书·洪范》所说皇极之道为“无偏、无陂、无党、无恶、无反、无侧”。是乃“王道荡荡”（magnanimity），“王道平平”（equalitarianism）、“王道正直”（uprighteousness）。政治之道无他，顺乎天而应乎人者也。

圣人之情见乎辞。

圣人顺乎天地之情，以类推而类之，万物之情；成性存仁，以“化成天下”，凡此无不一一见于卦辞、爻辞。其含义经《文言传》、《系辞传》、《彖传》而昭著。

天地之大德曰生，圣人之大宝曰位。何以守位曰仁，何以聚人曰

财。理财正辞，禁民为非曰义。

一、凡此似为常语 其意近乎《礼记·大学篇》为后儒之言。

二、圣人得志则为民族国家之领袖。领袖之动机在推行仁政。

推行仁政之首要在“正德、利用、厚生、惟和”《大禹谟》。

“正德”者所以阐明“人之所以为人”之道 人者仁也。利用厚生者，所以开发物质资源及人才资源，以充裕人民生计，充实人民生活。管理国家财政，量入为出，促进生产，均匀分配。毋使匮乏。维持社会和谐端在维护社会正义。

制订法律 以惩奸究。

古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地。观鸟兽之文，与地之宜。近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德 以类万物之情。作结绳而为罔罟 以佃以渔 盖取诸《离》。

一、包牺氏乃中国荒古之民族领袖也。

二、仰观天象，乃古代天文学。

三、俯观于地 与地之宜 乃古代土壤学及农学。

四、观鸟兽之文，乃象形文字之所由来。

五、近取诸身 远取诸物 于是始作八卦 八卦所象征之事物颇夥。其远者如日月、风云、雷电等 近者如首腹、足股、耳目、口鼻等等 尽在《说卦传》。

六、“通神明之德 类万物之情”。盖以《易》曾为卜筮之书 目的在“质诸鬼神而无疑”。使神人之间可以直接交通 而不假手于巫觋之魔术。想荒古时代在中国或许曾经有“神人混淆”之巫觋时代 请参看《礼记》、《左传》、《国语·楚语》及《楚辞》中所记)自八卦发明以后 夏、商、周 以之为“稽疑”之工具 巫觋之影响式微，终至于消除。请看本书第二章《“易的原始”与“卜筮之书”》及第三章《“卜筮之用”的心理学》。

七、“作结绳而为罔罟 盖取诸《离》” 结绳罔罟乃渔猎时代重要之发明。所取之卦象，谅必出于想像中之联念（association of ideas through imagination）。

包牺氏没，神农氏作。斫木为耜，揉木为耒，耒耨之利，以教天下，盖取诸《益》。

神农时代中国人民生活已入于农牧时代。中国人已知用木制耒耜为耕作之工具 而非“石耕”时代。距今当为五六千年以前。查“农”字似为象形，为人从事于农耕之姿态。

“取诸益”者谅必出于想像中之联念。

日中为市 致天下之民 聚天下之货 交易而退 各得其所 盖取诸《噬嗑》。

神农时代已实行物物交易（barter system）。或者此时已有货币流通。如《损》卦六五爻辞“或益之十朋之龟”又《益》卦六二爻辞亦有“或益之十朋之龟”。龟者贝介之类，岂三代之前已使用贝类为货币乎。

神农氏没，黄帝尧舜氏作，通其变，使民不倦。神而化之，使民宜之。

此言文化演变之通则，依语气似乎自神农氏没，中国文化人于停滞时期。黄帝又开始恢复其文化创造动力，经尧舜而踵事增华。文化作业及文物制度务在“使民不倦”（使民不懈怠，不厌倦），使民宜之”（使人民方便受益。）

易穷则变 变则通 通则久。是以自天祐之 吉无不利。

此节所言不仅为人类文化创造之原则，亦为宇宙创化之原则。为政者如能顺穷、变、通、久之道 而“使民宜之”。则天必助祐之，有何不利之可言？

黄帝尧舜垂衣裳而天下治，盖取诸《乾》《坤》。剡木为舟 剡木为楫。舟楫之利以济不通，致远以利天下，盖取诸《涣》。服牛乘马，

引重致远，以利天下，盖取诸《随》。重门击柝，以待暴客，盖取诸《豫》。断木为杵，掘地为臼，臼杵之利，万民以济，盖取诸《小过》。弦木为弧，剡木为矢。弧矢之利，以威天下，盖取诸《睽》。上古穴居而野处，后世圣人易之以宫室。上栋下宇，以待风雨，盖取诸《大壮》。古之葬者，厚衣之以薪，葬之中野，不封不树，丧期无数。后世圣人易之以棺槨，盖取诸《大过》。上古结绳而治，后世圣人易之以书契，百官以治，万民以察，盖取诸《夬》。

- 一、想黄帝及黄帝以前，人民以羽毛皮革为衣。如《山海经》中言西王母“豹身戴胜”等等。黄帝有衣裳之制，盖黄帝妃嫫祖已能饲蚕、缫丝、纺织，亦必知用其他植物纤维纺织。衣裳之制所以别男女，知羞耻。今日之欧美，号称“开放社会”，竟有诗人(?)及轻薄少年男女实行裸体运动，恢复黄帝以前之生活。盖有意汨没羞耻之心，以遂行乱伦杂交，白种人之堕落不知伊于胡底。
- 二、舟楫之利服牛乘马，所以便利交通运输。在黄帝时谅已发达。且黄帝发现磁石制作指南针，以指示方向，实为交通、旅行，及战争必须之工具。西欧人于十六世纪航行重洋，其罗盘之制作传自中土。中国人驾驭牛马或以乘人，或以载重，或以作战，代有改良。西周造父，公元前一千年，在改良车马御具方面功劳最大。
- 三、重门击柝，以防盗贼。鉴于当黄帝、尧、舜时代曾与蚩尤，驩兜、共工、三苗诸蛮夷滑夏作战，且《舜典》言帝舜曾命皋陶制订刑法，以防“寇贼奸宄”，故此节言之有据。
- 四、杵臼之利足以使饮食精美。
- 五、弧矢之利以威天下。足觐自古为国者武装不可不备。古人谓“止戈为武”、“耀德不观兵”。《左传》宣公十二年有云：“夫武禁暴、戢兵、保大、定功、安民、和众、丰财者也”。

中国思想皆斥“暴力”、“强霸”。老子谓“唯兵不祥”，孔子且谓国可去兵去食，但民信不可去也。

六、宫室之兴所以避风雨。殷商时代人民居处犹有半穴居之痕迹。今日陕西北部、山西、河南一带仍有就黄土堆积层筑窑洞而居者。夏禹王犹茅茨土阶，卑其宫室。河南安阳小屯一带所发掘之殷代中期宫室庙宇遗址规模不大，自周以后，方踵事增华。

七、棺槨之作乃人伦孝思之具体表现。古人“丧期无数”，盖以丧无制度，棺槨作后，于是有葬礼。有葬礼于是有祭祀。游牧民族逐水草以居，弃尸中野，以饱鹰鹫，故其人伦孝思不备。农业兴而有定居，定居后方有可识之墓地。棺槨之作使葬埋有所，祭祀有典。鉴于黄帝“征不享”，岂黄帝首倡祭祀祖宗之教，而后世孝敬父母之观念为之滥觞邪？

八、由结绳而书契实为人类文化延续发展重大契机之一。结绳不足以表达抽象复杂之思想内容，书契发明使文化事迹有记载，且藉以传授后代，于是文化作业得以传播、发展、滋长，而久传。

九、文化制度或文化器物之发明所取之象，盖皆出于想像中理念之联系。

是故易者，象也。象也者，像也。

“易者拟也”（唐·陆德明之《经典释文》）。英语中“比拟类似”（analogy）也。

彖者，材也。

一、虞翻谓：“彖说三才。则分天象以为三才，谓天地人之道也。”“才”作“材”，“材”乃后起之字。

二、《彖传》多言六爻之“当位”、“得位”、“失位”、“得中”、“中正”、“得正”、“过”、“止”、“交”、“与”、“应”、“求”、“乘”、

“承”种种关系 实乃三才之间相与之道也。

爻也者 效天下之动者也。

爻有阴阳六位，以阴阳两两相孚而变动。孚者、俘也。

是故吉凶生而悔吝著也。

因爻之变动而生吉凶。因爻之变动而生悔吝。由悔可避凶而化吉(《明夷·彖》曰：“以蒙大难 文王以之。利艰贞，悔其明也”)当悔而不知悔亦可招致穷灾(《乾·文言》曰：“亢龙有悔 盈不可久也”、“亢龙有悔 穷之灾也”)

阳卦多阴 阴卦多阳 其故何也 阳卦奇，阴卦耦。

一、崔憬曰：“阳卦多阴 谓震☳、坎☵、艮☶。一阳而二阴。阴卦多阳 谓巽☴、离☲、兑☱。一阴而二阳者也。”

二、分卦为阴阳卦在古代或有其意义，今则不传。如就三画卦言之，乾为阴卦乎？坤为阳卦乎？如就六画卦言之，如《随》、《蛊》、《否》、《泰》、《损》、《咸》、《困》、《兑》、《井》、《噬嗑》、《既济》、《未济》、《节》、《旅》、《涣》、《丰》、《归妹》、《渐》、《恒》、《益》 皆为三阴三阳之卦 并无阴多阳少 或阳多阴少之事，阴卦乎？阳卦乎？

三、奇耦之说亦殊怪诞。虞翻谓“阳卦一阳故奇，阴卦二阴故耦”亦殊少意义。

其德行何也？阳一君而二民，君子之道也。阴二君而一民，小人之道也。

分别阴卦阳卦已牵强（只限于《震》、《巽》、《坎》、《离》、《艮》、《兑》之六个三画卦）又比附君子卦、小人卦 更属鄙陋。疑自“是故易者象也……至小人之道也” 或为秦汉之际后儒所掺入者。查《系辞传》中引有孔子之言 且具备中国民族原始哲学之理念，为道家及儒家思想之源泉，更可远溯无文字之口传时期之民族智慧。故推论《易》之成书

代有增损，今日所发现最早之帛书约在公元前 168 年之抄写《易经》已有《系辞传》、《说卦传》今之掺入部分可能当战国秦汉时期。

《易》曰：“憧憧往来 朋从尔思。”

一、所引者为咸卦䷞九四爻辞。《咸》为三阴三阳卦 故与上述之阴卦阳卦说无涉。

二、“憧憧”者“忡忡”也。心急无主 忐忑不宁之象。“往来”，犹疑难决之意。“朋从尔思”即言思潮起伏，左右不能逢源。“朋从”为副辞，乃殷周之间辞汇，绝非“朋友相从”之意。

三、《咸》卦初六曰咸其拇 六二曰咸其腓 九三曰咸其股 九五曰咸其脢 上六曰咸其辅、颊、舌。唯九四爻辞未言所咸者为身体之何一部位 九四爻辞作“憧憧往来 朋从尔思”似所咸者为心 古人以“心官”主思想。

子曰：“天下何思何虑？天下同归而殊涂，一致而百虑。天下何思何虑，日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉。寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推而岁成焉。往者，屈也。来者，信也。屈信相感而利生焉。尺蠖之屈，以求信也。龙蛇之蛰，以存身也。精义入神，以致用也。利用安身，以崇德也。过此以往，未之或知也。穷神知化，德之盛也。”

孔子针对“憧憧往来 朋从尔思”发言，认为胡思乱想犹疑无主见，不仅无益于事，且徒增烦忧而已。于是举天下无思无虑，日月相推而生明，寒暑代行而成岁，是为利之所生（孔子不认天地运行为一机械动作，天地运行其目的在“利生”）。他如尺蠖蜷屈以求跃进，龙蛇冬眠以求身存，足征天下之事“同归而殊涂，一致而百虑”。“同归”者“利生”也。“一致”者“致用”也。孔子视天地为一有情世界，

“利生”、“致用”为其目的，故称“天地之大德曰生”。至于“安身”、“致用”之道，有涉及神妙不可知者，故孔子谓“过此以往，未之或知”。晋之干宝谓“能精义理之微，以得未然之事，是以涉于神道，而逆祸福”。其说亦可取。

《易》曰：“困于石，据于蒺藜，入于其宫，不见其妻，凶。”

一、所引困卦䷮六三爻辞。

二、《困》卦六三爻辞所言或为某项重大历史事件。有注疏家谓所指者为殷纣败亡之事。纣被围于鹿台之前，其妃妲己逃出宫廷，为乱民击毙。纣入宫不见其妻，于是反身回鹿台——鹿台为石所筑，环绕以蒺藜蔓草，似为自卫之堡垒——自焚而死。是否为殷纣亡国之实况，尚待查证。

子曰：“非所困而困焉，名必辱。非所据而据焉，身必危。既辱且危，死期将至。妻其可得见邪？”

孔子未言此爻辞所言为殷纣之事。唯就为人之立场言，凡身危名辱之人，必难自保。

《易》曰：“公用射隼于高墉之上，获之，无不利。”

一、所引为解卦䷧上六爻辞。

二、“公”不知何所指。公为国家之重臣。除帝王之外公为大。所谓“一国三公”者也。

子曰：“隼者，禽也。弓矢者，器也。射之者，人也。君子藏器于身，待时而动，何不利之有？动而不括，是以出而有获，语成藏器而动者也。”

一、“括”字应为“捨”。想因形近而误，或者原简毁缺致误。“成”为“藏”之误。

二、孔子以一极平常之事，引出“君子藏器于身，待时而动”之理。所以策励人人应勤于修己，待时而动，且动而不舍，方有收获。诚如孔子在《论语·宪问》中有谓：“不患人之不己

知 患其不能也”。“不能”者 言“不藏器”、“不待时”、“不
 锲而不舍”也。

子曰：“小人不耻不仁 不畏不义 不见利不劝 不威不惩。小惩而
 大诫，此小人之福也。《易》曰：‘履校灭趾，无咎。’此之谓也。”

一、孔子所引者为噬嗑卦䷔初九爻辞。

二、疑“履校灭趾”之“校”及下文“何校灭耳”之“校”皆为古代
 捕捉野生动物之器械，捕兽之机括（trap）也。履触此项机
 括 足以灭趾。

三、孔子历举小人不以不仁为耻，为不义而不畏惩罚，见利则
 无所不为，不见威则不畏罪。足见小人之冥顽不灵。对于
 小人予以小惩俾使其免于大诫，正所以爱之，是乃小人之
 福也。引“履校灭趾 无咎”盖以灭趾之灾 尚不致危及生
 命 是为小惩 非大诫也。

善不积不足以成名，恶不积不足以灭身。小人以小善为无益而弗
 为也；以小恶为无伤而弗去也；故恶积而不可掩，罪大而不可解。

《易》曰：“何校灭耳 凶。”

一、此节仍为孔子语 所引者为《噬嗑》卦上九爻辞。

二、《坤卦·文言传》谓：“积善之家必有余庆 积不善之家必有余殃。”正与此节之义相勾贯。又蜀汉诸葛孔明先生《前出
 师表》中有言“勿因利小而不为 勿因害小而为之”。亦正
 是“小人以小善为无益而弗为也，以小恶为无伤而弗去也”
 之义。足见人人立身处事应明辨善恶利害，小心谨慎，不
 可苟且也。

三、孔子引“何校灭耳 凶”，“何”者荷也。“校”者 捕兽之机械
 也。有人肩荷此机械 不慎伤及其外耳 导致失聪 可谓凶
 矣。夫“履校灭趾”为十分可能之事 盖以此捕兽之机械之
 制作正所以捕捉兽之脚及趾也。但身荷捕兽机械而灭耳，

为极不可能之事。而此事竟然发生，足证负荷者不慎之至。是为“以小恶为无伤而弗去”也。又事之发生必因行之者屡犯而不改，终于失聪，是为凶之至者矣。

子曰：“危者，安其位者也。亡者，保其存者也。乱者，有其治者也。是故君子安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘乱，是以身安而国家可保也。《易》曰：‘其亡其亡 系于苞桑。’”

一、孔子引否 ䷋ 九五爻辞“休否，大人吉。其亡其亡，系于苞桑”。

二、“苞桑”者，乃桑之嫩枝芽也。凡树木新生之枝芽皆曰苞。如“苞竹”者 新生竹也。桑树之新生枝芽不能系物 系物于苞桑之上，亡无日矣，此所以形容处境之危殆也。孔子引此爻辞所以警告处安不可忘危，处存不可忘亡，处治不可忘乱，处乐不可忘忧，凡能时时警惕，方能安其身，保其国。

子曰：“德薄而位尊，知小而谋大，力小而任重，〔凶〕鲜不及矣。《易》曰：‘鼎拆足 覆公餗 其形渥 凶。’言不胜其任也。”

一、依上下文理“鲜不及矣”上应有一“凶”字。

二、孔子所引者为鼎卦 ䷱ 九四爻辞。

三、《鼎》九四爻辞形容鼎中储有公侯所食用之沃膏肴羹 或因鼎质不坚固而拆其足，或因鼎内烹饪之食物太重而拆足，因之肴羹倾溢而不可收拾。言鼎质薄，不足以胜任盛置公侯之食物。正如人之德薄而位尊，知小而谋大，力小而任重 其处境之危殆 可想而知矣。

子曰：“知几 其〔知〕神乎 君子上交不谄 下交不渎。其知几乎？几者动之微，吉之先见者也。君子见几而作，不俟终日。《易》曰：‘介于石 不终日 贞吉。’介如石焉 宁用终日 断可识矣。君子知微知彰 知柔知刚 万夫之望。”

一、此节语句凌乱，可能有错简。据前文“知变化之道者，其知神之所为乎”则“神”上少一“知”字。又“君子上交不谄，下交不渎，其知几乎”为衍文。“君子上交不谄，下交不渎”与“知几”无关联，故知其为衍文。

二、前文有“夫《易》圣人之所以极深而研几也。唯深也，故能通天下之志（日的也），唯几也，故能成天下之务”。又有“神以知来”皆与此节相勾贯。盖以下卜筮之用在知几，几者，动之微、吉之先见。即言“机会”（chance）或者“偶然巧合之事”（coincidence）皆隐而不彰，微而不著，端赖一人之识见，能得乎机先，采取行动，否则巧遇之事稍纵即逝。故君子应“见几而作”，不俟终日，者言不应迟疑不决，坐失良机也。

三、孔子引豫卦䷏六二爻辞“介于石、不终日，贞吉。”介者，判断（judgment）也，孔子释“于”字为“如”字，确是古训。“于”与“如”于古通用。盖以一人之见识判断，坚强如石，不须终日犹疑，坐失良机也。如君子能知微知彰而不失机，能知柔知刚而不失正，则可为国家民族之领袖矣。

子曰：“颜氏之子其殆庶几乎！有不善未尝不知，知之未尝复行也。

《易》曰：‘不远复，无祇悔，元吉。’”

一、孔子引复卦䷗初九爻辞。

二、孔子引《复》卦爻辞而以颜回之为人以证明之。“不远复”者，“不远而复”也。“无祇悔”者，无大悔也（孙星衍训“祇”为“大”）。孔子于《论语》中数赞颜回。《雍也》篇“有颜回者好学，不迁怒，不贰过”又谓“回也其心三月不违仁，其余则日月至焉而已矣”，皆言颜回能自知其过且能“过而改之”，所以颜回“不贰过”、“无祇悔”。

〔子曰〕：“天地絪縕，万物化醇，男女构精，万物化生。《易》曰：‘三

人行则损一人。一人行则得其友。’言致一也。”

一、此节依上下文理应有‘子曰’二字以为更端。

二、孔子先举宇宙创化之理，谓“天地絪縕，万物化醇”。天地者时间、空间也。絪縕者原始生化之质料（Prime material）也。“男女构精，万物化生”。男女者乃“阴阳合德，刚柔有体”者也。举男女所以统一切生化之原始类型。不论其为天地创化或者生物创化，必待阴阳合德。易损卦䷨之六三爻辞“三人行则损一人，一人行则得其友”，正所以表示阴阳与求之理。阴所求者阳也，阳所求者阴也。“孤阴不生，单阳不立”，故“得二（阴阳相遇）致一（生生之德）乃创化之始矣。”

子曰：“君子安其身而后动，易其心而后语，定其交而后求，君子修此三者，故全也。危以动，则民不与也。惧以语，则民不应也。无交而求，则民不与也。莫之与，则伤之者至矣。《易》曰：‘莫益之，或击之，立心勿恒，凶。’”

一、孔子引益卦䷩之上九爻辞。

二、孔子此处所言之君子指负有实际政治责任者。君王应先安内，方能发动民众从事国防工作，否则民众无安全感，则民不与矣。“不与”者不合作也。君子必先定其志而后发布命令，是为易其心而后语，否则民众听其言无响应矣。君子立国必有友邦，国人知之，则可交而求之，否则民众不与合作。一国之内如民众消极不合作，则国家处境危矣。引《益》卦上九爻辞，盖以上九为一卦之极度，不可逾越。“易”每言“出入有度”，“莫益之”言不可逾越极度，使民以时，不可劳民。“或击之”言为政不应暴虐。而归结于君王应“定志”有“恒心”，方可推行政事，否则三心二意，则国势危矣。

子曰：“乾坤其易之门邪？乾，阳物也。坤，阴物也。阴阳合德而刚柔有体，以体天地之撰，以通神明之德。其称名也杂而不越，于稽其类，其衰世之意邪？”

一、孔子就卜筮之易赞其功能。乾坤为创化之门户。乾所以象征正的、刚的、始动的。坤象征负的、柔的、顺动的。任何创生之事物必具有阴阳成分，是为“阴阳合德”（hermaphroditism），但成体之后即分而为刚为柔。作《易》者藉‘卜筮之易’以象征‘宇宙创化之易’故谓之‘以体天地之撰，以通神明之德’。撰者，数也。《周易》成卦虽始于大衍之数五十，但于求得‘之卦’变爻时，仍以天地之数五十五为范围。参看本书第四章《周易成卦与春秋筮法》。卜筮之易之所以值得称赞者，以其能‘知来藏往，预示吉凶’是为‘通神明之德’。

二、“其称名也杂而不越”或指六十四卦之卦名而言，或指《说卦传》中所举之一百四十余象而言。若指六十四卦之卦名而言，确杂而不越乎常理之外。若指一百四十余象而言，则易之取象确杂乱，但亦不越乎常情之外。

三、“于稽其类，其衰世之意邪？”稽者考察也。类者推理论事之原则。卦辞爻辞多言生、死、存、亡、得、失、吉、凶、险阻、利害、困穷、悔吝之事，且多戒惧忧患之辞，故谓之衰世之意。有谓周文王原为殷王朝西方之伯，曾见疑于殷之纣王，被囚于羑里。似曾系辞于卦爻之下，以与周之酆镐通消息者。

夫易彰往而察来，而微显显微阐幽，

一、原版错简为“微显”与下之“阐幽”不平行，故更正之。

二、此节似为一未完成之语句，其下应另有文字，今已亡失。

卜筮之易足以彰往察来，显微阐幽，于前文中已一再言

之矣。

开而当名辨物、正言断辞 则备矣。

一、或因此节之前有遗简或因句中有遗简及错字，故此节意义不甚明白。

二、干宝注云：“辨物类也。正言 言正义也。断辞、断吉凶也。如此则备于经矣。”

三、“当名辨物 正言断辞”或可与孔子在《论语·子路》中所言“正名”一事相印证。孔子谓“名不正则言不顺 言不顺则事不成 事不成则礼乐不兴 礼乐不兴则刑罚不中 刑罚不中 则民无所措手足。故君子名之 必可言也。言之 必可行也。君子于其言无所苟而已矣。”

其称名也小，其取类也大。

称名或指易之取象而言。卦爻辞中取象往往微不足道。

如“白茅”、“苞桑”、“包有鱼”、“豕负涂”之类，但据以推理论事，则涉及个人立身处世及国家行政设施，是则大矣。

其旨远，其辞文，其言曲而中，其事肆而隐。因贰以济民行，以明失得之报。

一、卜筮之用近在咫尺，但可预知将来，故“其旨远”。易辞重在言外之意，故“其辞文”。“其言曲而中”盖以占断之言不外乎元、亨、利、贞、吉、凶、悔、吝之类。此类价值等差皆由于“爻之所之”故曲。占断之辞虽曲，但其言每中（中字读去声）。“其事肆而隐”盖以易辞多用隐喻（metaphor），所指之事似肆（肆者，显露公开也）而实隐。

二、“因贰”者凡遇事三心两意犹疑不能断，则有“两难”（dilemma）之情势。卜筮之用在“稽疑”。若“蓍从”其志，则有助于人民决其行止。行止既决，则失得之报随之而显矣。

《易》之兴也 其于中古乎 作《易》者 其有忧患乎 是故《履》 德之基也；《谦》 德之柄也；《复》 德之本也；《恒》 德之固也；《损》 德之修也；《益》 德之裕也；《困》 德之辨也；《井》 德之地也；《巽》 德之制也。《履》 和而至；《谦》 尊而光；《复》 小而辨于物；《恒》 杂而不厌；《损》 先难而后易；《益》 长裕而不设；《困》 穷而通；《井》 居其所而〔不〕迁；《巽》 称〔其命〕而隐；《履》 以和行；《谦》 以制礼；《复》 以自知；《恒》 以一德；《损》 以远害；《益》 以兴利；《困》 以寡怨；《井》 以辩义；《巽》 以行权。

一、此节恐有错简错字。疑“益长裕而不设”之“设”字应为“歇”，字。否则 依“同音通变例”；“歇”字可写作“设”。又“井居其所而迁”应作“井居其所而不迁”。夫井为德之地矣。井而可迁 则德无地矣。又“巽称而隐”不成文理。

二、此乃九德之卦，自汉以来注疏家鲜能言之成理者，今尝试为之。又此九德卦亦见《杂卦传》。其为说也：“《履》 不处也”；“《谦》 轻也”；“《复》 反也”；“《恒》 久也”；“《损益》 盛衰之始”；“《困》 相遇也”；“《井》 通也”；“《巽》 伏也”。

《杂卦传》之说九德卦 亦殊渺意义。此节列举九卦应用于个人行为及事业者，而不必与各该卦之卦辞爻辞有若何关系也。（一）《履》为德之基也”，《履》者行也。下文言“《履》和而至”；《履》以和行 盖以人之处事以和为贵。

《履》而能和 是为德行之基础（二）《谦》卦六爻皆吉。谦所以去骄泰。“谦以制礼”盖礼之精义在谦让而不逾越其分 方得人之尊敬而自觉光荣“《谦》尊而光，，故谦让所以显示德性之把柄（枢纽）也。（三）复者“反”而“自知”是为德行之根本。反者、反省以“辩于物”。自知者，“自知之明”也。人有“自知之明”是为其德行之根本。

（四）恒者 久也。人之德行不因一善而著“善不积不足

以成名”），必须持之以久方能坚固。（五）损者所以去泰、去奢、去盈，《象传》云：“损 君子以惩忿窒欲”故《损》卦有“远害”及“先难后易”之意。重在克己修身 故为“德之修也”（六）《益卦 彖传》云：“益动而巽，日进无疆”。《杂卦传》云：“《损》《益》 盛衰之始”。故有“宽巽”，兴利”之意 故谓之德之裕也。（七）困之志在“寡怨”。则当明辨怨之所由来，如能明辨怨之所由来，则当变而通之。凡遇困穷之时必待明辨其所以，于是“困而不失其所亨”（《彖传》）。亨者，通也。（八）井为“养而不穷”，《彖传》之彖乃生命之所赖。古人有“改邑不改井”（《井》卦辞）之义 凿井之地以养生 故谓“德之地也”（九）巽 据《彖传》谓“重巽以申命”又《彖传》谓“君子以申命行事”凡此皆言君子发布命令 以推行政事“《巽》以行权”）但命之所出 必称其德。行权有道，则隐而不露（《巽》称其命而隐”），“申命”，行权”乃指人之道德之施诸法律制度者 故称“德之制”也。

《易》之为书也 不可远违。为道也屡迁 变动不居。周流六虚 上下无常，刚柔相易，不可为典要。唯变所适。其出入以度，外内使知惧 又明于忧患与故 无如有师保 如临父母。

一、此节多错简错字。“《易》之为书也 不可远”殊不成文理。“远”字恐系“违”字之误。如作“《易》之为书也不可违”则方与下文“如有师保，如临父母”相呼应。又依上下文法“外内使知惧”应作“外内知惧”方与上文“出入以度”相对称，“使”字必为衍文。又“无有师保”应为“如有师保”。“无有师保”不成文理 且与下文“如临父母”不相勾贯。

二、“为道也屡迁 唯变所适”。盖以六十四卦中并无最完善最标准之卦。《乾》有“亢龙有悔”；《坤》有“先迷后得主”；《既

济》非标准卦 乃终止道穷之卦 必须变而通之。但如以爻位言之 则《既济》卦之阴阳爻位䷾为最可欲之爻位。凡阴居二 阳居五是为“大中”因阴阳既得位又得中也。阳居初与三 阴居四与上 为得位 但未得中。

就卜筮成卦之过程言之 三变之后或得六(少阴)或得七(少阳)或得八(老阴)或者九(老阳)于是阴阳方可定位。如遇六、遇九 方可因爻变而旁之他卦(“之卦”)。而爻变之获得,必须自天地和数五十五中减去六爻合共策数 方可决定变爻之爻位 是为“周流六虚、上下无常”但其出入必在五十五之内 故谓“出入以度”。又如遇六爻中每爻之策数各为七或者各为八 则不得“之卦”是乃爻无为也。遇此情形则外卦(四、五、上三爻)为悔,内卦(初、二、三三爻)为贞 故谓之“外内知惧”。其详情请看本书第四章《周易 成卦与春秋筮法》。

三、卜筮之目的在稽疑。如占断从其志,则应获明神之助。面对占断 吉凶已明 则无异于面对师保 面临父母 当受命如响矣。故谓“《易》之为书也不可违”。

初率其辞 而揆其方。既有典常 苟非其人 道不虚行。

一、前节已言《易》之为道“变动不居 周流六虚 上下无常 刚柔相易 不可为典要”。盖就卜筮成卦言之;“大衍之数五十 而其用四十有九”经由三变而成爻 经由十八变而成卦,成卦之后因老少阴阳之策数以求变爻,求得爻变方获得“之卦”无不一一有其规则、限度。爻变所以指示“之卦”之方向 故谓之“初率其辞 而揆其方”。“既有典常”者言卦辞爻辞之所以系,无不本乎爻之所之。

二、卜筮之用既如此神乎其技。苟筮者无“受命如响”之诚意,则《易》之道岂非虚应故事而已乎?

《易》之为书也 原始要终以为质也。六爻相杂 物唯其时物也。其初难知，其上易知。〔初上者〕，本末也。初辞拟之，终卒成之终。若夫杂物撰德 辨是与非 则非其中爻不备。

一、此节多错简及损缺：（甲）物”字应在“唯其时也”之前。

（乙）本末也之上应有“初上”二字（丙）卒成之终”应作“终卒成之”。《易经》经文何以多错简错字 已于“凡例”中言之矣。世传秦始皇以《易》为卜筮之书未曾焚毁，殊不可信。

二、此节就一卦之初爻、二爻、三爻、四爻、五爻、上爻之秩序而言者也。初爻为始、为本、为初。上爻为上、为终、为末。此乃一卦之“原始要终”之结构也。

三、“六爻相杂”据下文“爻有等故曰物 物相杂故曰文”。则“六爻相杂”即“物相杂”也。又“乾 阳物也”、“坤 阴物也”是故“物相杂”者 即阴阳相杂也。下文“杂物撰德 则非其中爻不备”。即言一卦六爻之中以二与五为主。“物唯其时也”言“阴阳相与”、“刚柔相易”无不因其趋时变通而行之。

四、就现存之卦辞、爻辞言之：“初爻难知”盖初爻爻辞往往作犹疑不定之辞 故“难知”因其阴阳未定也。而上爻则为阴阳必争之地 显而易见 故“易知”。“初上本末”即言初爻为本 上爻为末，就《乾》卦言之 初九“为潜龙勿用”潜而不现，故“难知”也。上九“亢龙有悔”龙由隐而现且入于高亢无偶之境地 因之有悔 是为“易知”。“初辞拟之”即言卦之初爻爻辞往往捉摸不定，历经二爻三爻四爻五爻至乎上爻，则一卦六爻之含义“卒成之矣”。是亦“原始要终”之道。

噫！亦其要存亡吉凶 则〔君子〕居可知矣。

一、“亦”字与文理为不通顺。或为“其”字 盖以古篆形近而

误。其者指《易》之为书也”。

二、又缺“君子”二字。前文有“君子居则观其象而玩其辞”所谓“居可知矣”指“君子”而言。又君子观象玩辞，所玩者为辞所示之存亡吉凶也。

知者观其彖辞，则思过半矣。

一、《彖辞》于“十翼”中最关重要。《彖辞》所以释卦辞。其内容先说明卦辞中何以有元、亨、利、贞、吉、凶、悔、吝种种价值称谓，不外乎刚柔得位和不得位、得中和不得中、有应和无应、上行和下行、往来、顺动、小大、正过、进止、出入种种事态。并兼论天地人三才在该卦中之功能与品德。例如观卦䷓卦辞“盥而不荐，有孚颙若”。（盥为注水器。“不荐”者不以之献诸神明者。“有孚”或者水中见映像，“颙若”者若合符节也。即言水中见影酷似真面目。）彖辞由观影于水，类而推之：“大观在上，顺而巽，中正以观天下。观盥而不荐，有孚颙若。下观而化之。观天之神道，而四时不忒。圣人以神道设教，而天下服也。”所谓“中正”言六二与九五各得其位，各得其中。三四为人爻居中。上观神道，盖因四时有序，若有主宰。下观圣人之道，盖圣人藉“神道以设教”，俾以“人文化成天下也”。

二、此节只谓“知者观其《彖辞》，则思过半矣”并非谓卦辞爻辞之含义尽在《彖辞》。此节与下节所言之“同功”、“异位”之理，足观《系辞传》之作者已进入哲学之分析理解阶段，其目的在解释何以卦辞爻辞系之以各项表示价值等差之称谓。

二与四同功而异位，其善不同。二多誉，四多惧，近也。柔之为道，不利远者。其要无咎，其用柔中也。

一、关于此节及下一节所言“三与五同功而异位”请参看钱叔

陵先生（常州人，死于日寇之乱。曾背负九十余岁之老母逃亡，为日军射死）之大文《同功异位辞要》（见《易学讨论集》“商务”版），钱先生以京房“积算”中“归魂游魂”“八宫卦次”之卦例，谈“同功”“异位”问题，非必《系辞传》此节及下一节所言之意，但极新颖有创见。

二、所谓“二与四同功而异位”即言二爻居地之上、四爻居人之上。其功虽同属居上，但其位不同：二为地位，四为人位。“二多誉”以其居柔，且在內卦之中。得中且居地之上，故多誉。三与四为人爻。就卦位言之，为居天地之中，但吉凶、祸福、存亡、得失，皆由人之动静而生。六十四卦中，卦之第三爻第四爻独多忧、惧、悔、吝之辞。善读书者可作一统计表以证实之。

三、第二爻得內卦之中，以柔为“得位”或“当位”，故多誉。“柔之为道不利远者”，盖以阴柔之道应顺承阳刚。如无阳刚以顺、以承，或者阳刚相距太远，皆不利。但若第二爻为阴，虽无阳刚以顺以承，亦不为凶。盖柔得乎內卦之中也。三与五同功而异位。三多凶，五多功，贵贱之等也。其柔危，其刚胜邪。

三爻居人爻之下故多凶。五爻居天爻之下，人爻之上，故多功。二五得中为贵，三四人爻居忧惧之位，故多凶险。就第三爻言之，如为柔则不得其位，故谓之“为危”。就第五爻言之，如为柔则亦不得其位，故谓之“为危”。就第三爻言之，如得刚则为得位。就第五爻言之，如得刚，则为得位，得中，吉莫大焉。“柔危”、“刚胜”实指此而言。

《易》之为书也，广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三材而两之，故六。六者非它也，三材之道也。

前已言“六爻之动三极之道也”。又《说卦传》亦言天地人

三才之道。天地人三材之道虽为常语，但实为中国哲学精义之所在。中国先哲对于“天人之际”（man's place in nature）的看法最为正确，最合乎人人实际之经验。中国哲学家不陷于“自然两概论”（‘bifurcation of nature’，referring to Alfred North Whitehead's *Science and the Modern World*）之误失。两概者：天人两分、心物两分、物我两分、主客两分、初性次性两分、内在外在两分，实为西方思想格局——科学的、哲学的、神学的——的陷阱。

道有变动，故曰爻。爻有等，故曰物。物相杂，故曰文。文不当，故吉凶生焉。

一、前文已言“爻也者效此者也”、“象也者像此者也”。爻之所效，象之所像，乃此创造生生之易也。

二、“爻有等故曰物”。干宝注云：“等，群也。爻中之义，群物交集。五星四气，六亲九族，福德刑杀，众形万类，皆来发于爻。故总谓之‘物’。象‘颐中有物曰噬嗑’，是其义也。”干宝之注可取。干宝以“等”为群（group）近乎西方人所谓之“类”（class）。《易》言“各从其类”（《乾卦·文言传》）即言爻之有等也。

三、“物相杂故曰文”。物相杂者，阴阳相杂也。乾、阳物也，坤、阴物也。阴阳杂即物相杂。相杂而有文，文者事物之结构样式而成文理者。六十四卦乃六十四个不同之结构样式也。

四、六十四卦之阴阳爻位各不相同。就爻位而言，《既济》卦之阴阳爻位 ䷾ 皆当位，但为“终止道穷”极不理想，必须“变而通之以尽利”。就卦言，卦无吉凶。就爻言，则依其在一卦中所居之位而有吉凶。是故吉凶之所由生，实因一卦结构样式所表现之价值等差也。

《易》之兴也 其当殷之末世 周之盛德 邪？当文王与纣之事邪？是故其辞危。危者使平，易者使倾。其道甚大，百物不废，惧以终始。其要无咎，此之谓《易》之道也。

一、此节乃就《易》卦辞爻辞作者之心态推测之言 但或亦为殷周之际之历史事实。文王曾被囚于羑里，或因其叛殷之迹象为殷纣所侦悉 孔子于《论语》中赞周谓“三分天下有其二 以服事殷 周之德可谓至德也已矣”《泰伯》。文王或尝用卦辞、爻辞藉以与周室谋臣互通消息情报 故《易》辞颇多隐语，所取之象多为僻象。

二、就卦辞爻辞言之，卦无吉凶，但爻有得失。爻辞中多言凶、险、艰、厉、灾、害、尤、眚。几乎每卦皆有某爻当凶。但《易》重旁通 以穷、通、变、久为原则 故能使“危者平”、“易者倾”。

三、“惧以终始”《乾》卦则有“九三终日乾乾 夕惕若厉”《坤》卦有“六四括囊无咎无誉”，《象》曰：“括囊无咎慎不害也。”《既济卦·象传》曰：“君子以思患豫防之。”《未济卦·象传》曰：“君子以慎辨物居方。”六十四卦《象传》之所言十之八九为警语 所以律己向善 诫惧谨慎。前已言“作《易》者 岂有忧患乎？”此言“惧以终始”似皆暗有所指。孔子谓“加我数年，五十以学《易》，可以无大过矣”（《论语·述而》）。其中“五十”二字或为“用”字之误 盖卜筮之用所以质诸鬼神，而卦辞爻辞之作所以示人当诫惧谨慎也。

四、能诫惧谨慎则可无咎矣。无咎亦即无誉也。虽不见功，但“慎不害也”。

以上所言指《易》道之应用于人事者。虽从消极作想 但具深意。中国民族智慧素主“殷忧启圣” 孔子谓“不愤不启，不悱不发”（《论语·述而》） 孟子谓“生于忧患 死于安乐”，

皆以“忧患意识、诚惧谨慎”为事业成功之必要条件。
夫乾天下之至健也，德行恒易以知险。夫坤天下之至顺也，德行恒简以知阻。

一、乾之所言者为时间之功能。“恒易(变易、交易)者”生生之创化也。“险”者“紧要关头(the critical moment)也。盖以生生创化之过程中崭新突变、生灭迁化、诡譎多端、神乎难测，且以“难生”、“阵痛”、“临盆”、“诞生”故多惊险场面。

二、坤之所言者为空间之功能。“恒简(间也)者”无限之扩延(unlimited expansion)也。凡事物之所止，即空间之所在(事物创造空间)，但空间有“不可入性”(impenetrability)故知所阻碍矣。

能说诸心，能研诸侯之虑，定天下之吉凶，成天下之亹亹者。

一、“能研诸侯之虑”应作“能研诸虑”，“侯之”二字乃衍文。

二、“能说诸心”即“能悦诸心”。凡遇紧要关头能获得“自知之明”者则中心悦矣。唯有“自知之明”方是个人立身行事之确切方针。卦爻之占断供参考而已。

三、“研者”谋算也。凡有虑于心者(中心疑者)可藉《易》之占断以祛疑。但仍以“谋及乃心”为先，而后“谋及蓍龟”，则个人之吉凶，事业之成败可以预卜矣。

是故变化云为，吉事有祥。象事知制器，占事知来。

一、“象事知器”必系“象事制器”之误。

二、《易》之象所以像变化也，《易》之爻所以效变化也，《易》之爻象所以示吉凶，吉事必于爻象之动中见之。

三、“象事制器”前文已屡述伏羲、黄帝、尧、舜制作文物制度，各有其所取象之卦。

四、“占事知来”前文作“极数知来之谓占”。

天地设位，圣人成能。人谋鬼谋，百姓与能从。

一、疑“百姓与能”应“百姓与从”。“从”与“能”押韵。作“百姓与能”不合文理。想因“能”从“形”近而误。

二、“天地设位”而易行乎其中，易行乎其中，于是圣人设卦观象以成卜筮之用。是为“圣人成能”。

三、“人谋者”；“谋及卿士，谋及庶人”（《尚书·洪范》）。“鬼谋者”，卜筮之用所以“质诸鬼神而无疑”（《中庸》）者也。人谋之道加以鬼谋之道，百姓将信而从之。

八卦以象告，爻象以情言，刚柔杂居，而吉凶可见矣。

一、八卦所象征之象见于《说卦传》者约一百四十余象。

二、爻象之辞多言吉、凶、悔、吝、险、易、贞、厉，故谓之“以情言”。

三、前文谓“物相杂故曰文，文不当故吉凶生焉”。“刚柔杂居”即“阴阳相杂”因阴阳有当位不当位，故显示吉凶。

变动以利言，吉凶以情迁。是故爱恶相攻而吉凶生，远近相取而悔吝生，情伪相感而利害生。凡《易》之情近而不相得，则凶。〔《易》之情远〕或害之，悔且吝。

一、疑此节有缺文。据“远近相取而悔吝生”及“《易》之情近而不相得，则凶”。则下一句应作“《易》之情远或害之，悔且吝”。“情近”、“情远”导致不同之占断。

二、《易》以变通为利。前文已有“变而通之以尽利”如不变通，则成两既济，为“终止道穷”。《既济》通《未济》。故《未济·彖传》曰：“不续终也。”《易》之六十四卦终于《未济》。其意在“不续终也”。盖以象征宇宙创化，消息盈虚，生生不已，不困穷也。

三、卦由阴阳相杂，而阴阳爻位所居之远近导致吉凶悔吝。前已言“二与四同功而异位，其善不同。二多誉、四多惧、近

也。柔之为道不利远也。其要无咎，其用，柔中也。三与五同功而异位，三多凶，五多功。贵贱之等，其柔危，其刚胜邪”。前已解释之矣。大抵远近之别以见于本卦者为近。以必须旁通他卦者为远。大抵柔以居二（爻）为得位得中，其应在阳刚之五（爻），如有应，则“大中上下应”乃元、亨、利、贞、吉。如无应，是为“情近而不相得，则凶”。但如变而通之，旁之他卦，是则《易》之情远或害之，害之者缓不济急也，悔且吝”。大抵阴所求者阳，阳所求者阴，如近而相应则两两相孚（本卦旁通）。远则须旁通他卦。两两相孚为爱。两者不相得（不得其位者或不得其中者）为恶。情真相感而生利，情伪相感而生害。

将叛者，其辞惭，中心疑者，其辞枝。吉人之辞寡，躁人之辞多。诬善之人其辞游，失其守者其辞屈。

侯果注云：“凡心不相得，将怀叛逆者，辞必惭恹。中心疑二，则失得无从，故枝而不得一也。躁人烦急，故辞多。”崔憬注云：“妄称有善，故自叙其美，而辞必浮游不实。”侯果注云：“失守则沮辱而不申，故其辞屈也。”至于“吉人之辞寡”者，盖以吉人情实不须辞多也。孔子亦尝“以言知人”。孟子且有“知言”之说。孟子谓：“谀辞知其所蔽，淫辞知其所陷，邪辞知其所离，遁辞知其所穷。”（《公孙丑上》）

1978年12月20日

第九章 评欧阳修《易童子问》

缘 起

欧阳修于《易童子问》一文中有谓：

“《系辞传》非圣人之作乎？曰：‘何独《系辞》焉，《文言》、《说卦》而下，皆非圣人之作。而众说淆乱，亦非一人之言。’”^①

于是欧阳修历举乾之初九“潜龙勿用”较诸《象传》之所言及《文言》之所言“潜龙”之意，谓其“语多重叠”。再举《系辞》中“乾以易知，坤以简能”“至”“贤人之业”一段，与下文之“广大配天地”一段，及“夫乾确然示易矣”一段，谓犯有“叠床架屋”、“了无新义”之失。

再则谓《系辞》中“六爻之动，三极之道”与下文“易之为书，广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉，兼三才而两之，故六。六者非它也，三材之道也”，岂非丛脞而辞费乎？于是结论谓：

孔子之文章《易》、《春秋》是矣。其言愈简，其义愈深。吾不知圣人之作繁衍丛脞之如此也。^②

欧阳修于《易童子问》中论旨，以为《文言》、《系辞》、《说卦》诸传以下，多犯“自相乖戾”、“牵合傅会”之失，故非孔子之文章。前引欧阳修之言虽未明指《彖》、《象》、《序》、《杂》各传，但已包含于“《文言》、《说卦》而下”一辞之中。换言之，《易》之“十翼”各有瑕疵，其

中纵然有孔子之言，但非孔子之文章。欧阳修此论，或有言过其实而致疑于其所不应疑者。须知孔子“述而不作”凡见于《易》、《礼》、《春秋》中孔子之言及孔子引《书》、《诗》以教弟子之言皆出于孔门弟子之记录，是故孔子之“文章”难得见也。欧阳修乃古文大家故心目中有一文章范本在因之以之读《易》传各篇自易滋生疑窦。但欧阳修论《十翼》非孔子之作可谓言之有据作者不惴冒昧拟就其论旨推而广之以评论《十翼》各传：

一、《序卦传》与《杂卦传》

夷考《序卦传》与《杂卦传》内容相似不具微言大义。只为助人记忆六十四卦卦名及其次列，故将卦与卦之间勉强加以联系。此类联系既非逻辑之所必然，亦非事理之所当然。如《杂卦传》谓：

恒者，久也。物不可以久居其所，故受之以《遁》。遁者，退也。物不可终遁，故受之以《大壮》。物不可以终壮，故受之以《晋》。晋者进也。……

而《序卦传》简化之：

《恒》久也；《遁》则退也；《大壮》则止，《晋》昼也。

又《序卦传》中六十四卦之次列为《乾》、《坤》、《屯》、《蒙》、《需》、《讼》、《师》、《比》等等而以《既济》、《未济》终之此正与现行之《周易》卦序相同。而《杂卦传》之六十四卦次列则为《乾》、《坤》、《比》、《师》、《临》、《观》、《屯》、《蒙》等等而终之以《未济》与《夬》，与现行《周易》六十四卦次列不符合。所见今之《杂卦传》杂乱无章，恐系卜筮者拼凑而成，以助其记忆而已。

又《杂卦传·艮》之后系以“止也”，《大壮》之后系以“则止”而《节》之后又系以“止也”。于《明夷》下谓“诛也”，《谦》之下谓“轻”

也，《履》之下谓“不处也”，《需》之下谓“不进也”，《旅》之下作“亲寡也”，此类定义显然于各该卦卦爻辞之含义渺不相关，诚如欧阳修之所言：“《说卦》、《杂卦》者，筮人之占书也。”^③





又《序卦》、《杂卦》何时人为《易传》近世学者多所揣测。作者认为《序卦》、《杂卦》、《说卦》之属与《易纬》之《乾坤凿度》、《乾凿度》、《辨终备》、《是类谋》等同出于汉哀平之间（9—25年）而刘歆（前53—23年）、王充（27—97年）、班固（32—92年）、郑玄（127—200年）出生在新莽之前后，竟接纳此类文献而归之于《易》以致使后世学人困扰于此三篇文辞应否归之于《易传》争辩不休。

二、《说卦传》



《说卦》一辞顾名思义盖所以说明设卦之时所取之象而卦有卦象爻有爻象。《说卦》之集结者将诸象统属于乾、坤、坎、离、震、巽、艮、兑之下，代之以天、地、水、火、雷、风、山、泽。以八卦配方位以八卦配四时八卦之动态特征八卦所象征之动物八卦所象征之人体部位，乾坤相交而派生六子及八卦其他之种种杂配：如乾为玉、为金，坤为布、为釜，震为龙、为蕃鲜，巽为长、为臭，坎为弓轮、为心病，离为戈兵、为大腹，艮为小石、为果蓏，兑为巫、为妾种。总计《说卦传》所称之象不下一百四十余种，重复、杂乱、乖戾不一而足。如于前既言“水火不相射”，于后又称“水火相逮”。逮字“逮捕”、“捉拿”、“禁止”之义，此正言水火不相容而相射^④。又前言“雷风相薄”，于后又言“雷风不相悖”。薄者“迫而伐之”即言风吹云行，雷声大作。而悖者淆乱也，“不悖”者即言风吹而云不行，雷不成声也，何以相互乖戾如此。

又言“震为龙”但《震》卦六爻无言龙者，如初九“震来虩虩”，六二“震来厉”，六三“震苏苏”，九四“震遂泥”。“遂”字与“逐”字古通

用)”六五“震往来厉”上六“震索索 视矍矍”似皆指蛇之动作而言。如“虢虢（读如‘隙’，𠄎）苏苏”、“索索”皆形容蛇行之状态与所出之声音 此所谓“象声”字也。又“矍矍”为惊恐之貌 指蛇举头惊惧之状态 如今之响尾蛇（rattlesnake）。“震遂泥”即言蛇逐泥土洞穴而行。是故震之六爻所取之象 皆指蛇而言 非指龙也。

或人谓古代龙蛇不分，但于甲骨文中龙作或而蛇作或自是不同之动物。有谓震字原是辰字 辰为龙。以十二地支配十二生肖恐始于汉末 或由印度传入 不应见于《说卦传》 否则，《说卦传》之集结当在汉之后魏晋时代。

又如《说卦传》谓“乾为马”并进而言其“为良马”、“为老马”、“为瘠马”、“为驳马”但《乾》卦六爻爻辞无言马者。且《乾》六爻中有五爻皆言龙：“潜龙勿用”、“见龙在田”、“或跃 此跃者必为龙 在渊”、“飞龙在天”、“亢龙有悔”、“乾元用九 见群龙无首 吉。”再如《说卦传》谓“坤为牛”进而谓“子母牛”但《坤》六爻爻辞无涉及牛者。反之，《坤》卦辞谓“利牝马之贞”而《坤》卦上六又谓“龙战于野 其血玄黄”是则六十四卦卦爻辞所言之象与《说卦传》中所列之象无涉。

又如《乾·文言传》谓“云从龙 风从虎”证诸《说卦传》则为言而无据。该传谓“巽为风”但《巽》之六爻中无言虎者。又《说卦传》不言虎 但《履》卦卦辞谓“履虎尾 不咥人 亨”六三爻辞又谓“履虎尾 咥人 凶。武人为于大君”。九四爻辞又言“履虎尾 愬愬，终吉”。又见于《颐》卦六四谓“虎视眈眈 其欲逐逐”后之注疏家感于《说卦传》中所列之象不周备 姑且于履卦、颐卦中 希望找得虎来 于是采取“互体”、“小象”、“大象”、“逸象”、“卦变”、“反对”、“升降”、“旁通”、“比例”种种法门 以补《说卦传》之不足 以期求得虎来。

汉之易学家拘泥于《说卦传》中所提供之一百四十余象 但干

卦爻辞中无法取得如此之卦象、爻象。同时又感于卦爻辞中已明示之象如“田获三狐、得黄矢”或如“包有鱼”、“臀无肤”种种“物象”、“事象”、“意象”皆不见于《说卦传》中，于是想尽方法以求通辞之路。偶用某项“通例”以通得某些卦象，但不能普遍施诸六十四卦、三百八十四爻，于是“通例”之外，许有“特例”；“特例”之外，许有“个例”，支离破碎，难于自圆其说^⑤。是故晋之王弼有“扫象”之论：

爻苟合顺，何必坤乃为牛。义苟应健，何必乾乃为马。或者定马于乾，案文责卦，有马无乾，则伪说滋漫……忘象以求其意义斯见矣。^⑥

王弼之意无异公开宣布废弃《说卦传》。

愚见认为《说卦传》与《周易》关系渺茫，其中所列之卦象包括其中所言之方位、四时、动态特征等，或许与《连山》、《归藏》、民间讖纬之术有关。其集结——或在汉之哀平时代，新莽篡位称帝之前后，所谓“十翼”之名称实始于《易纬·乾凿度》，其中荒唐之言有如此者：

仲尼鲁人，生不知易本，偶筮其命，得旅。请益于商瞿氏，曰：“子有圣智而无位。”孔子泣而曰：“天也，命也。凤鸟不来，河无图至，呜呼！天命之也。”停读《礼》，止史削，五十究《易》（作者按“五十”二字乃“用”字错简，《易纬·乾凿度》之作者沿《论语》之误而误作“十翼”明也。^⑦

班固沿袭其误，称“孔子为彖、象、系辞、文言、序卦之属十篇”。班固生于汉光武时代，在哀平之后，讖纬、术数、灾异、祥瑞种种迷信充斥《汉书》中。后之孔颖达、陆德明皆从其误^⑧。

总之《说卦传》既非出于一人之手，亦非成于某一确定时代，更不必与《周易》具有从属之关系。至于以之为孔子之所作，更属无

稽之谈。

三、《象传》

《象传》有《大象传》与《小象传》之别。《大象》系于每卦之下，先举该卦之内卦、外卦之象，再就其相互可能之关系，附之以君子（此“君子”言治人者）应如何修己及如何治人。如于《颐》卦，《象》曰：“山下有雷，颐。君子以慎言语，节饮食。”小象则系于每一爻之下。如于《颐》之六二，《象》曰：“六二征凶，行失类也。”于六三，《象》曰：“十年勿用，道大悖也。”于六四，《象》曰：“颠颐之吉，上施光也。”及其他等等。

就颐卦䷚言，内卦为震为雷，外卦为艮为山。故大象曰：“山下有雷，颐。”省矣，但君子之“慎言语，节饮食”与“山下有雷”有何关联？至多，“山下有雷”回音更加响亮，足以震惊世人而已。究与饮食、言语无关。又“慎言语，节饮食”乃修身养和之道，人人都应遵守。有谓颐之内外为唇舌，而唇舌乃饮食、言语时所必须使用之器官。于《颐》卦所取之象以提示“君子之慎言语，节饮食”并无不当。但系于《颐》卦之六二、六三、六四各爻爻辞下之《象》曰：“六二征凶，行失类也”；“十年勿用，道大悖也”；“颠颐之吉，上施光也”，皆与“慎言语，节饮食”无关。亦与各该爻爻辞无关。

又如“泽上于天”为夬䷪，《象》曰：“君子以施禄及下，居德则忌。”其意盖谓有权位之君子，其任官行赏，皆为施禄于下者也。不应因此自居其德，对下属颐指气使。果如此，则受禄者势必离心离德，干事不成，此乃君子所应忌讳者也。《象传》作者用意颇佳，提供君子以用人行政之道，但与《夬》之卦辞“扬于王庭，孚号有厉，告自邑，不利即戎，利有攸往”渺不相干。

又于《夬》之初九“壮于前趾，往不胜，为咎”。《象》曰：“不胜而往，咎也。”试问“往不胜，为咎”与“不胜而往，咎也”之间有何差别？

只是重复其言，毫无新意。再如《困》之初六“入于幽谷，三岁不覿”。《象》曰：“入于幽谷，不明也。”幽谷，‘不明’何待？《小象传》作者加以指证，又如《睽》之初九“悔亡，丧马勿逐，自复，见恶人无咎”。《象》曰：“见恶人，以避咎也。”《小象传》之言只是重复初九部分爻辞而已，毫无诠释作用。又“见恶人无咎”既见恶人，岂能无咎，须待解释。

大抵所有三百八十四爻爻辞之下所系之“《象》曰”云云，多为重复之辞，既不足诠释爻辞之意义，亦无新知识之提供，不如《彖传》言之有物。而《象传》似乎旨在列举六十四卦之内卦组合如“泽水困”、“泽中有火，革”、“兼山，艮”、“山上有木，渐”等等，继则申述《彖传》作者心目中的“君子修己治人”之道。或人谓此乃儒家哲学也。作者认为就大小《象传》而论，其作者不离乎秦汉时代，以功名利禄为人生目的的俗儒之胸襟，亦可能为出自邹衍一派阴阳家之言，既乏逻辑推理之必然性，更无事理所必至之当然性^⑨。

后儒不察，不明《易》据天道以明人事，明“天人之际”），并以穷、通、变、久为人事新革社会变迁之通则（“穷，古今之变”），天道则生生不已、新新不停；人道则应戒惧始终，以崇德广业而化成天下。不幸，自孔子逝世后，俗儒斤斤于“经世致用”高阔之论，运用小智小慧，比附大小《象传》中之言辞，敷衍成篇。如宋之程伊川^⑩。明之来知德辈^⑪，动辄称道王朝历史之兴替，戒惧人生之出处，便以为已尽读《易》之能事。究实不外乎三家村冬烘学究之谈，卑无高见。呜呼！民族智慧之隳坠，不禁使人浩叹！

四、《彖传》

《彖传》乃《周易》哲学精义之所在。系于六十四卦卦下之“彖”辞，言简意赅，字字珠玑，充分表达原始儒家应早于孔子智慧之光彩。又《彖传》之成，其中若干部分必在孔子之前已经集结，故

《系辞传》有谓：

八卦以象告，爻象以情言。刚柔杂居，而吉凶可见矣！

再则曰：

知者观其彖辞，则思过半矣。

是则孔子玩《易》编韦三绝之时 彖辞似乎已在《易》书中。假如上引《系辞传》之言果出自孔子 于《彖传》中孔子 观 得何项消息 使其作如上赞誉之辞？

细审《彖传》之主旨在就天道以阐明人事，亦由人事以彰显天道。其持论之焦点在大人（君子）与天地合德，以化成天下。约而言之：

（一）言乎天者未可离乎人 言乎人者未可离乎天。换言之 人者天地之一份子也，天地之道者，乃人心智之所积也。人居天地之间 故得参天地之化育。

《观·彖》曰：“观天之神道而四时不忒。圣人以神道设教 而天下服也。”

《贲·彖》曰：“[日月四时] 天文也 文明以正人文也。观乎天文以察时变 观乎人文以化成天下。”

《咸·彖》曰：“天地感而万物化生，圣人感人心而天下化成。观其所感 而天下万物之情可见也。”

《泰·彖》曰：“天地交而万物通也 上下交而其志同也。”

《谦·彖》曰：“天道下济而光明 地道卑而上行。天道亏盈而益谦 地道变盈而流谦 鬼神害盈而福谦 人道恶盈而好谦。”

《颐·彖》曰：“天地养万物 圣人养贤以及万民。颐之时 用 大矣哉！”

《恒·彖》曰：“日月得天而能久照 四时变化而能久成 圣人久于其道而天下化成。”

《睽·彖》曰：“天地睽而事同也 男女睽而其志通也 万物睽而其事类也。睽之时用大矣哉！”

《兑·彖》曰：“是以顺乎天而应乎人 说以先民 民忘其劳。说以犯难 民忘其死 兑之大 民劝矣哉。”

（二）历史兴亡 事业成败 决于是否“偕时而行”。变通者趣时者也 刚健自强 所以应乎天者也。

《大有·彖》曰：“大有其德刚健而文明 应乎天而时行 是以元亨。”

《剥·彖》曰：“君子尚消息盈虚 天行也。”

《遁·彖》曰：“遁而亨也 刚当位而应 与时行也。”

《革·彖》曰：“革而信之 文明以说 大亨以正。革而当其悔乃亡。天地革而四时成 汤武革命 顺乎天而应乎人。革之时义大矣哉。”

《损·彖》曰：“损刚益柔有时 损益盈虚 与时偕行。”

《豫·彖》曰：“天地以顺动 故日月不过 四时不忒 圣人以顺动 则刑罚清而民服 豫之时义大矣哉。”

《复·彖》曰：“反复其道，七日来复，天行也。复其见天地之心乎。”

《益·彖》曰：“天施地生 其益无方。凡益之道与时偕行。”

《艮·彖》曰：“艮 止也。时止则止 时行则行 动静不失其时，其道光明。”

《丰·彖》曰：“日中则昃 月盈则食。天地盈虚与时消息 而况于人乎？况于鬼神乎？”

（三）睽别为通 阴阳相交 得乎中正 保合大和。美利天下 光恒时新。

《乾·彖》曰：“乾道变化 各正性命 保合太和 乃利贞。”

《坤·彖》曰：“坤厚载物 德合无疆。含弘光大 品物咸亨。”

《大壮·彖》曰：“大者正也。正大而天下之情可见也。”

《同人·彖》曰：“乾行也 文明以健 中正而应 君子正也。唯君子为能通天下之志。”

《姤·彖》曰：“天地相遇 品物咸章也。刚遇中正 天下大行，姤之时义大矣哉。”

《节·彖》曰：“中正以通 天地节而四时成。”

（四）君子因时而惕 虽危无咎。知进退存亡 得丧 而不失其正者 其惟圣人乎？

《屯·彖》曰：“动乎险中 大亨贞。”

《师·彖》曰：“能以众正 可以王矣。刚中而应 行险而顺 以此毒天下而民从之 吉 无咎。”

《需·彖》曰：“险在前也 刚健而不陷 义不困穷矣。”

《大畜·彖》曰：“刚健笃实辉光 日新其德 刚上而尚贤 能止健 大正也。不家食 即言服务公家也 吉 养贤也。”

《蹇·彖》曰：“蹇 难也。险在前 见险而能止 知矣哉！”

《明夷·彖》曰：“内文明而外柔顺 以蒙大难 文王以之。内难而能正其志 箕子以之 文王与箕子乃古之圣贤也。”

《鼎·彖》曰：“圣人亨以享上帝 而大亨以养圣贤。”

以上所举各卦彖辞，涉及天人之际及为政之道，含义重大，远非大小《象传》之语言繁衍丛脞可比。其中无“子曰”故无直接征引孔子之言者。又据前引见于《系辞传》之“知者观其彖辞 思过半矣”，则《彖传》似应先乎孔子而在 然则孰为之耶 观乎《彖传》系于六十四卦之下，颇能曲尽各卦所含之特殊意义。使读者得知每一卦虽不外乎阴阳六爻之组合 但因其组合中“刚柔杂居”、“动在其中”以致“爱恶相攻”、“吉凶生焉”。其能明鉴于六十四种不同之组合，所派生六十四种不同之情势，并能针对此不同之六十四种情势，综览每一卦所含天时、地利，以指示人之出处进退之所宜，于是系之

以辞命之为《彖》。此盖古之聪明睿智之士之所为 岂周史佚属下“师者”或“儒者”之创作耶？

欧阳修指《系辞》、《说卦》、《杂卦》、《文言》为言语重叠乖戾，良有以也。但对于《彖传》、《象传》并未加论列。欧阳修含浑其辞谓“孔子之文章，《易》、《春秋》是矣”。究竟《易》中何者为“孔子之文章”并无指示。《易童子问》之作用在启人疑窦 约千年之后中国疑古学派顾颉刚、钱玄同、胡适之辈 藉《易童子问》企图打倒作为儒家六经之首之《易经》进而打倒“孔家店”^⑫。后世之发展虽非欧阳修所可预见，故不应以欧阳修为待罪之羔羊也。然而历史演变，谤张为幻，世之为学者可不慎哉！

五、《文言传》

欧阳修于《易童子问》中对于《乾·文言传》所引“元、亨、利、贞”四德作如下之问答：

童子曰：“敢问四德？”曰：“此鲁穆姜之所道也。初穆姜之筮也 遇艮之随 而为‘元、亨、利、贞’说也。在襄公九年后十有三年而孔子始生，又数十年而始赞《易》，然则四德非乾之德，文言非为孔子之言也。”^⑬

查《乾》、《随》等七卦所系元、亨、利、贞之四德 其定义之完成应早在卦爻辞写定之时。又查《春秋左传》中左丘明追述襄公九年（前564）筮史之言与《易·文言传》所载四德之定义只有一字之差：《文言传》作“元者善之长也”，《春秋左传》作“元者体之长也”。此类占断之辞如元、亨、利、贞、吉、凶、悔、吝等等文字之定义因卜筮之用必久已流传民间。鲁襄公九年筮史引之以说穆姜，谓其终将重获自由，不致幽囚于东宫而薨。《文言传》之引四德之前未标明“子曰”，故不得认定为孔子之言。纵然为孔子之言，亦无如欧阳修所认知此两者之间有年代淆乱之失。实则此久已流传之四德定义，

左丘明引之乃追述襄公九年之事，孔子引之入《易·文言传》。左丘明与孔子乃同时代人，何来年代不符之怪论。欧阳修乃词章之能手，但昧于推理论事，实种因于“读书不求甚解”。今胡适之辈步其后尘，且变本加厉，好“开风气之先”，故作惊世骇俗之论，以彰疑古之风气^⑬。

《文言传》之作者，司马迁与班固似乎认为出诸孔子，但因其内容之“丛胜”、“繁衍”、“乖戾”，欧阳修否定其为孔子之作。证诸今《易》通行本，《文言传》中于《乾》卦引子曰“凡六次”。于《坤》卦不见子曰，但其内容与乾卦《文言传》所引六处孔子之言不相悖，只因后世抄书者疏忽，以致遗失。子曰“及”、“初六”、“六二”、“六三”、“六四”、“六五”、“上六”、“用六”诸辞而已。究《乾》、《坤》两卦《文言传》中之思想如出一辙，称赞一理想中之人格，名之为“君子”、“贤人”、“大人”、“圣人”皆无不可。《文言传》于乾文九五谓：

夫大人者与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。先天而天弗违，后天而奉天时。天且弗违，而况于人乎？况于鬼神乎？

又于《乾》之上九则谓：

亢之为言也，知进而不知退，知存而不知亡，知得而不知丧。其唯圣人乎？知进退存亡〔得丧〕而不失其正者，其唯圣人乎！

又于《坤》之六五谓：

君子黄中通理，正位居体，美在其中而畅于四肢，发于事业，美之至也。

此与孔子与《论语》中赞美尧舜禹^⑭、文王^⑮、周公^⑯之所言，并无轩轻。据此，则《易·文言传》与《论语》乃至《礼记》中若干篇章所

录孔子之言，必皆出于孔子及门弟子之手。是故今之读古书者，必须体认孔子‘述而不作’之事实。凡见于古籍中‘子曰’之内容互有出入之处，实出于门弟子记录时用语有别，但不妨碍其俱为孔子之言也。不幸欧阳修心中横亘一“孔子之作”或“孔子之言”应当如此。如此，不应当如彼。如彼。而不知某些《易传》乃出于后儒所集结，其中实有孔子之言掺杂于‘古之遗言’、‘世之传说’之中也。

六、《系辞传》

欧阳修于《系辞传》有谓：

此所谓《系辞传》者，汉初谓之《易大传》也。至后汉已为《系辞》矣……谓之圣人之作，则僭妄之书也。盖夫使学者知《大传》为诸儒之作，而敢取其是而舍其非，则三代之末去古未远，老师名家之世学，长者先生之余论，杂于其间者在焉，未必无益于学也。使以为圣人之作，不敢有所择而尽信之，则害经惑世者多矣。^⑮

诚哉！欧阳修之言也。又欧阳修更列举《系辞传》中若干丛脞、繁衍之处以证其说。欧阳修可谓有心人也。但《易》源于卜筮之用，其古老应不亚于中国文化之古老。自伏羲画卦始，历经神农、黄帝、尧、舜、迄乎夏、商。时贯三古，作易者何止百家。但经悠久岁月，为历史所淘汰，虽夏之《连山》、殷之《归藏》亦久已湮没，唯《周易》独存。

就《周易》内容而论，因时代之演变，代有增加。其始不过六十四卦，三百八十四爻而已，继则卦有卦辞，爻有爻辞。作卦者何人，系之以卦爻辞者又何人，以年代荒远，诸般传说殊难证实。后之《易传》具微言大义者不外《彖》、《象》、《系辞》、《文言》而已。其他《说卦》、《序卦》、《杂卦》殆为史筮之手册，参考资料而已。

《易传》内容因时代而多所增益，其中最为显著者，莫过于《系

辞传》。欧阳修所列举其繁衍、丛脞之处，正足以证明该传因时代之演变，历代筮史及朝廷师、儒之辈所作有关《易》辞之诠释，一并由集结者收入其中，故难免于重叠杂乱之弊。

兹据大陆长沙马王堆汉墓中帛书《易》之文件而论，张政烺于《系辞传》作如下之描述：

帛书《系辞》共八十多行，六千字，不分上下篇。和今本（指朱熹之《周易本义》）对勘，上篇基本相同。但帛书没有“大衍之数五十”一节（约一八九字），大约是后加的。下篇出入较大：尤其是有一大段（约二十三行，一千七百字）今本删去其中一段一百五十六字，变成今本《说卦》篇第一至第三章。可见《说卦》是后起的。^⑬

此帛书《系辞传》之抄写与殉葬约在汉文帝时代（前179—前157）。正如欧阳修所言此乃汉初之《易大传》也。嗣后其部分之内容：始于“昔者圣人之作《易》也”而终于“是故《易》逆数也”入于《说卦传》而成为其第一、第二、第三节。又见于马王堆帛书《易》之佚文《要》篇中若干孔子赞《易》之辞，经后人抄入帛书《系辞传》中。足见今之通行本《系辞传》乃百衲本，历经若干岁月之增益删削变化而形成。然而后世学者因为尊经、尊孔，竟将《系辞》、《文言》、《彖》、《象》各传视为孔子之作，而无视以上各《易》传之真正来源及其本有之面目。但如欧阳修呼之为“僭伪之书”，且具有“害经惑世”之罪愆，则未免于卫道者褊狭愚昧之失。要之，今之《系辞传》中有孔子之言，实为不争之事实。

七、三种互不相容成卦法之解故

欧阳修致疑于《易》传中所言画卦或成卦之事，有谓：

系辞曰：“河出图、洛出书、圣人则之”（本文作者认为“则

之”或为“用之”之误，盖因形近。所谓图者八卦之文也。神马负之自河而出，以授于伏羲者也。是八卦非人之所为，是天之所降也。又曰：“包牺”“包羲”“伏羲”“苞牺”一也。之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦。”然则八卦者是人之所为也，河图不与焉。又《说卦》又曰：“昔者圣人之作《易》也，幽赞于神明而生蓍，参天两地而倚数，观变于阴阳而立卦。”则卦又生于蓍矣。^②

此举三项八卦源起：（一）包牺之仰观俯察，近取远取，以作八卦。（二）河出图、洛出书，天降八卦。（三）布蓍分策，揲四归奇，经十有八变而成卦。此三者似有未尽相容之处，但究实此三者所指不同，可以并存而不害。兹分而答辨如下。

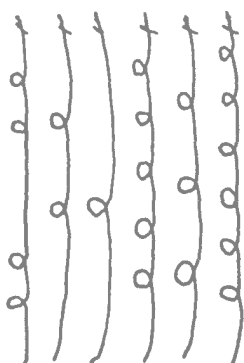
（一）结绳与八卦

在未使用书写文字之前，结绳之功能足以代替文字之功能。故《系辞传》有言：“上古结绳而治，后世圣人易之以书契。”所谓“结绳而治”，即言以结绳代表文字以传递消息，颁布政令，订立契约。关于后一项老子曾谓：“善信无绳约而不可解。”^③即言守信者不需以结绳为约，而必守之，足见古有“结绳为约”之事。

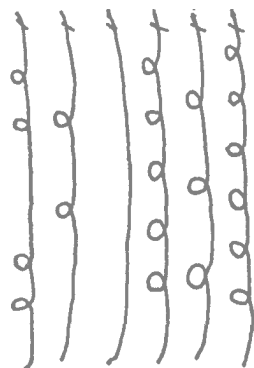
结绳可因其绳结之形状大小，数量多寡，及其排列空间种种规定，用以代替文字。现居于美国新墨西哥州之纪罗可（Cherokees）印第安部落仍沿用结绳以传递消息，将不同之绳结悬挂林梢，以告知“林中有鹿可猎”或“林中无鹿可猎”等等。

下图旨在示意纪罗可印第安部落以绳结表达消息情报，其绳结排列秩序与形状大小等必有惯例，惜乎作者未加通晓而已。

结绳之形态不外乎“连”“断”“虚”“满”“空”“实”而已。如乾作☰呼之为“乾三连”，坤作☷呼之为“坤六断”，坎☵呼之为“坎中满”，离☲呼之为“离中虚”，震☳呼之为“震仰盂”，盖以



林 中有 鹿 可 猎



林 中 无 鹿 可 猎

孟是实体而中虚 巽☴ 呼之为“巽下断”盖以巽上二爻连而下一爻断也；艮☶ 呼之为“艮覆碗”盖以艮上爻连而下二爻断 状如“覆碗”；兑☱ 呼之为“兑上缺”，盖以兑之上爻断而下二爻连也。是故八纯卦之构形，无不——由结绳之基本状态连“—”或断“--”所组成。乾之“三连”坤之“六断”正所以说明结绳与八卦形成之关系。由乾坤之相配而生六子，再由八卦相错而生其他之五十六卦 无不出诸“乾三连”、“坤六断”之相互组合也。

《系辞传》所言包牺画卦之事 虽语焉不详 且“结绳而治”之言，有偏重其宣布政令之施政目的。但由结绳之组合而滋生六十四卦 是乃由具体事物 绳结子 而入于抽象符号之制作。庶几“通德”、“类情”思想交换 因之教化之功能得彰。

《系辞传》言包牺氏之仰观俯察 观鸟兽之文与地之宜 近取诸身 远取诸物 其目的在明乎天时、地利及人民生活之所需 以发明日用器物求生活之改善，此与画卦无关。但包牺氏发明“结绳而治”，方与八卦之制作有关。早期之结绳主要目的在传政令、订契约。后因历史演变，人事日繁，古人以此通德类情之工具，加以组合画作八卦，进而滋生为六十四卦，并用之作为卜筮祛疑之工具。

欧阳修见不及此，以为包牺氏之仰观、俯察等等为的是画卦，于是疑窦滋生 徒增困扰。

（二）河图、洛书

以河图、洛书为八卦之所从出，乃出于欧阳修之误解。《系辞传》言“河出图、洛出书、圣人则之”。欧阳修以为此“圣人”乃包牺氏，于是设问之曰：

河图之所出也，八卦之文已具乎？则包牺授之而已，何所为也？八卦之文不具，必须人力而为之，则不足为河图也。②

此所谓“人力”指包牺氏之仰观、俯察、近取、远取等等。正如前节“结绳与八卦”之所言，包牺氏之仰观、俯察、近取、远取等等与文化物之制作有关，与画卦无关。其与画卦具有密切关系者，乃包牺氏之“结绳而治”也。欧阳修怀疑“河图”、“洛书”与画卦有关，确有见地。但其所提供之论证，往往失据。

考“河出图、洛出书”虽见于《系辞传》，但究何为“河图”？何为“洛书”？郑康成之前如孔安国、刘歆、扬雄、班固、王肃等皆认河图、洛书为八卦。但郑康成引《春秋纬》谓：

河以通乾出天苞，洛以流坤吐地符。河龙图发，洛龟书感。河图有九篇，洛书有六篇。③

是则郑康成心目中之“河图”、“洛书”乃文字所书写之文章也，非图表也。郑康成之生也晚（127—200年）距汉之亡不过二十年，汉自哀平之间讖纬、术数、灾异、祥瑞之事日有传闻，以迎合王莽之篡汉，光武之中兴。虽有关“河图”、“洛书”之流言，早在民间传播，但其真正之面目，必待道士陈抟、道学家邵雍、理学家朱熹方始显著于世。

朱熹于《易学启蒙》中谓：

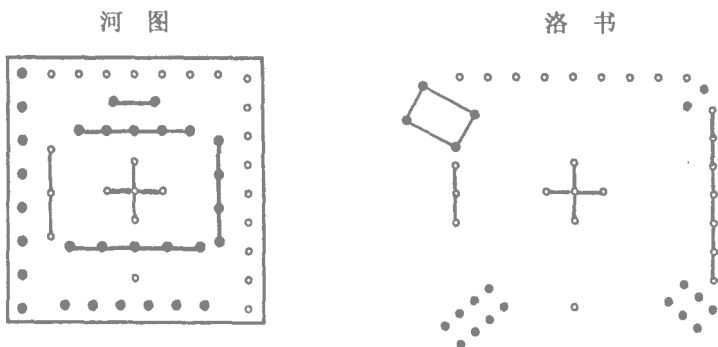
圆者“河图”之数，方者“洛书”之文，故羲、包牺、文（文王）因之而造《易》，禹、夏禹王、箕、箕子、叙之而作范也。④

朱氏于答袁枢文中谓：

至如河图与易之天一至天十者合，而载天地五十有五之数，则易之所从出也。洛书与洪范之初一至次九者合，而具畴之数，则固洪范之所出也。^{②5}

此项以十数为“河图”盖朱熹以《系辞传》所言“天数五 地数五 五位相得而各有合 天数二十有五 地数三十 凡天地之数五十有五”一段为依据。先乎朱熹 如唐之孔颖达于《周易正义》中只言“天一与地六相得合为水，地二与天七相得合为火，天三地八相得合为木，地四与天九相得合为金，天五与地十相得合为土”。先于孔颖达如虞翻、京房虽有以八卦配四时、方位、五行、天干地支、二十四气等等 但未曾名之为“河图”或“洛书”。入宋刘牧等初以十为“洛书”九为“河图”朱熹曾为文力辟之。所谓“九”者 所谓“十”者皆指数而言，十者十个数目，九者九个数目。以一、二、三、四、五、六、七、八、九、十为天地之数，于《系辞传》可谓言之有据，但以一至九为“洛书”之数，则于《易》为无据。兹据朱熹“河图”、“洛书”所排列数字之方位言，亦与易卦、易辞、易义渺不相干。

河图洛书——（见《易学启蒙》）：



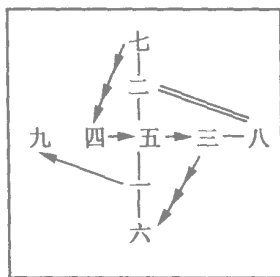
三三方阵

2	9	4
7	5	3
6	1	8

三三方阵见算术书

如谓宋人“河图”“洛书”之作，皆属言之有据，则其所据者，不外纬书《易纬》、《春秋纬》等等。如谓其传承有自，则其传承应始于古之方士、术士及后之道士。“河图”或许出自古代之咒字方阵：

古咒字方阵



此方阵以五为中轴。七、四、五、三、六与八、二、五、一、九为两柁，其积量各为二十有五，合为五十，乃大衍之数也。窃疑宋朱熹辈，特于中轴五之上下再加以五，以凑足五十有五之数，以符合“天地之数五十有五”之说而已。

“洛书”源于三三方阵见前，西方称之为“魔方阵” (magic square)。此一数目字之组合具有特性：纵、横、交叉相加各为十五。在中国此一方阵恐久被发现，以其具有此一无可理解之特性，故神秘之，作为宫殿、宗庙、路寝、燕寝建筑之模式。据尸子谓：“黄帝合宫，夏人总章，殷人阳馆，周人明堂。”又见于殷商卜文，周代钟

鼎彝器：《尚书》、《史记》所载 皆言有太室及四宫 四室合之为九宫。至于方阵中九个不同之数字，可能指各宫各室因其功用，而有修广之差及其台阶各有高低之别^{②6}。

又据大陆考古者于河南阜阳县双古堆发掘西汉汝阴侯墓，获得“太乙九宫占盘”。据报谓：

太乙九宫占盘之正面，是按八卦和五行属性（水、火、木、金、土）排列的。九宫的名称和各官节气的日数与《灵枢经·九宫八风篇》篇首图完全一致。小圆盘的刻画与“河图”、“洛书”完全符合。^{②7}

足见“河图”、“洛书”之流传 早在西汉。或因朝代更替，世事沧桑而一度湮没无闻。唐初复由道士相传，至宋初方重获学人重视，蔚为“图书之学”。

欧阳修认为包牺画卦之事与“河图”、“洛书”之天降八卦之说不能相容，可谓持之有故。但包牺画卦意指因结绳之“连”、“断”而制作八卦。而“河图”、“洛书”纯然发端于神话，其与八卦究有何种关系，乃出于道士与俗儒之凭空想像，勉强加诸而已，岂足凭信！

（三）揲蓍成卦

欧阳修引《说卦传》之“昔者圣人之作《易》也，幽赞于神明而生蓍，参天二地而倚数，观变于阴阳而立卦”。继则谓“则卦又生蓍矣”^{②8}。于卦之用九、用六，欧阳修谓：

乾曰用九，坤曰用六，曰释所以不用七八也。阳爻七九则变，阴爻八六则变。易用变为占，故以名其爻也。阳过乎亢则灾，数至九而必变，故曰“见群龙无首，吉”。阴柔之动多入邪，圣因其变而戒之，故曰“利永贞。”^{②9}

欧阳修致疑于画卦之事有多种不同成卦之法，其心中以为包牺氏乃始画八卦之人，“河图”、“洛书”乃天降八卦，既已荒诞不经，揲蓍

生卦更属匪夷所思。实则包牺氏画卦为一事，《易》具卜筮之用 其揲蓍成卦乃另一事 其间并无乖戾之处。

揲蓍成卦于《系辞传》之“大衍之数五十 其用四十有九”章已言之颇详。惜乎六国秦汉之际，各诸侯国正忙于争霸，揲蓍成卦因久经搁置，而遭遗忘。后汉有道士魏伯阳著《参同契》至南北朝麻衣道人（可能为陈抟之匿名）著《火珠林》其卜卦已不用蓍草 改用铜钱掷卦。朱熹于《筮仪》中虽欲复原古之揲蓍成卦法，但以其不甚了解见于《春秋左传》中之筮例 故对于古之筮法仍多迷惘。

朱熹《筮仪》中最不近理者 为不遵照《系辞传》所言“揲之以四 以象四时”（即言以四除已分后之余数）而以夹于两指间之策数为准。依据朱熹筮法，于运算之一以后，余策不外乎九或五。朱熹对于“九应作八”、“五应作四”并无合理解释。又认八之数值为二，五之数值为三，亦无说明。实则朱熹沿袭隋唐以来铜钱掷卦，以文面为阴，漫面为阳之习惯。阴之数值为二，而阳之数值为三。若三钱皆阳其爻为九，若三钱皆阴其爻为六，二阴一阳其爻为七，若二阴一阴其爻为八。上举所言阴阳数值，只是凭空规定，并无任何历史上或者理论上之依据。是故朱熹于《筮仪》中所作之解释往往牵强傅会 不近情理 使读者难于取信。

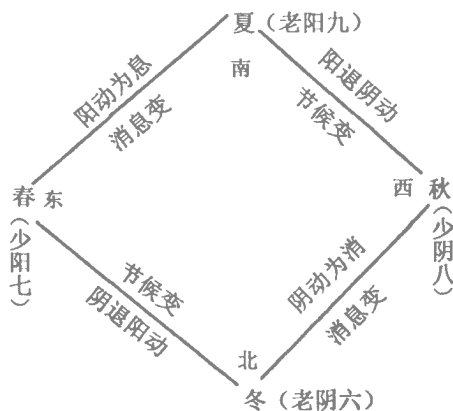
欧阳修所生时代 铜钱掷卦已一例风行。于朱熹所言“九应作八”、“五应作四”、“八之数值为二”、“五之数值为三”种种牵强说辞 恐不暇深究。但于“揲蓍成卦”与“包牺画卦”之不相容 则耿耿于怀。实则欧阳修之疑，大都出于误解辞意。

见前引欧阳修所言“用九”、“用六”及“不用七、八”之论 恐为当时蓍筮者通常用语，用者与听者只知其然而不知其所以然。欧阳修又谓：“阳爻七九则变 阴爻八六则变”然则何故九变七不变 六变而八不变，实出乎阴阳之老少及乾坤之消息也。《易纬·乾凿度》有言：

若阳动则进，变七之九象其气之息也。阴动而退，变八之六象其气之消也。^③

又《易》乃形容宇宙创化生生不息之书。《易》乃重时哲学之书 (philosophy of time importance) 是以《系辞传》中一再宣称“变通者趋时者也”；“变通配四时”；“变通莫大乎四时”。四时者春、夏、秋、冬也。阴阳老少与春、夏、秋、冬之关系可于下图见之：

春夏秋冬阴阳老少图



依上图“由夏入秋”与“由冬入春”皆为“节候变”。“节候变”者性质之变也。又“由春入夏”与“由秋入冬”乃“消息变”。“消息变”者乃程度之变也。又所以呼老阳为九，少阳为七者，因阳动而进是为息，故九为老，七为少。又所以呼老阴为六，少阴为八者，因阴动而退是为消，故八为少，而六为老。又中国古代表示方向为左东、右西、上南、下北正与今日西方地图所绘方向相反，不可不察。中国历史书中所言之方向，皆左东、右西、上南、下北之方向也。

本乎上绘之“春夏秋冬阴阳老少图”则“用九”、“用六”而“不

用七八”之理由，可一目了然矣。

结 论

欧阳修乃文章之能手，词艺之巧匠。读其著作每使人有如行云流水，舒畅活泼之感。但究其内容则又使读者感其析理不精，论断草率。《易童子问》并非无可嘉许之处，如论“十翼”非孔子之作等等，但持论偏颇，说理不透辟，以致引发疑窦，贻误后学。尤其自民初以来，国内疑古及考据学风步欧阳修后尘，遗害国家民族文化之前途至深且钜。

欧阳修：《易童子问》卷一，《欧阳文忠公文集》中国台北。

前书卷一。

前书卷三。

据马王堆帛书《易》文，《系辞》作“水火相射”见《文物》1984 第三期 北京。

⑤ 关于“通辞”之法门及有关“卦例”其颠倒错乱见于汉、宋易学家著作中者，请参看程石泉所著《易学新探》后附《雕菰楼易义》黎明出版公司 台北。

⑥ 王弼：《易略例》、《十三经注疏》中国台北。

⑦ 《易纬·乾坤凿度》见孙星衍撰《孔子集语》卷四 上海古籍出版社 上海。

⑧ 司马迁于《孔子世家》列举《彖》、《象》、《系辞》、《文言》、《说卦》等。班固于《儒林传》则列举《彖》、《象》、《系辞》、《文言》、《序卦》等。而唐之陆德明于《经典释文》孔颖达于《周易正义》皆言孔子作“十翼”。

⑨ 参见《史记·孟子荀卿列传》中所言邹衍之“五德转移 治各有宜”之论。

⑩ 程伊川著《易传》揣摩《彖传》、《象传》、王弼《易注》、孔颖达《周易正义》之所说，综而合之成一美文而已。读来似乎其中有物，究实尽是似是而非之论 腐儒之言也。

⑪ 明来知德著有《周易集注》拾汉、宋易学家之余唾，专显个人之出处进退，以为从政者之谋略。注中多引历史人物之成败以证其说，实不出阴谋小人见之也。其所言之“错”、“综”乃京房“八宫卦次”之翻版也 不足取。

- ⑫ 民初自五四运动后 胡适之首倡“新文化运动”以革除一切中国传统风俗习惯为职志，其攻击之目标，乃儒家经典及由此类经典所形成之中国文化，而欲取而代之者“科学”与“民主”。陈独秀、蔡元培、吴敬恒，皆其中佼佼者。
- ⑬ 欧阳修：《易童子问》卷三。
- ⑭ 胡适之平生作了许多翻案文章以显其博学，实在每篇文章皆显示胡适之学识浅陋。讲中国儒家其见于《原儒》篇者，证明胡适之对儒家不仅无同情之了解，且多诋毁漫骂。胡适之谈中国禅宗，连佛学中基本名相都不了然，大胆胡扯，美其名为考据！胡适于禅宗有以下诸文：《从译本里研究佛教禅法》、《禅宗古史考》、《菩提达摩考》、《神会和尚遗集》、《楞伽宗考》等。
- ⑮ 《论语·泰伯》。
- ⑯ 《论语·子罕》。
- ⑰ 《论语·述而》《泰伯》。
- ⑱ 欧阳修：《易童子问》卷三。
- ⑲ 张政烺：《帛书六十四卦跋》，《文物》，1984 第三期 北京。
- ⑳ 欧阳修：《易童子问》卷三。
- ㉑ 老聃：《老子》第三十章 见王弼注 台北。
- ㉒ 欧阳修：《易童子问》卷三。
- ㉓ 见《十三经注疏》本引。
- ㉔ 朱熹：《易学启蒙》 广学社 台北。
- ㉕ 朱熹：《答袁枢》引见《读易会通》 台北。
- ㉖ 《周礼·考工记》“匠人”条言“营国方九里”此指皇城而言 该记所言宫室大小方位 引起后世学者多所争论。见于王国维之《定本观堂集林》中《明堂庙寝通考》其所言或许近乎古制 但王国维全然忽视王宫所具“三三方阵”（“魔方阵”²⁷）中，九个数字排列相加各为十五之神秘特性。又赵尺子指证蒙古故都皇城之建筑，其修广与台阶之层次皆符合魔方阵之特征。其文曾刊登台北某月刊中。
- ㉗ 《太乙九宫占盘》之发现刊于《文物》，1978 第八期 北京。
- ㉘ 欧阳修：《易童子问》卷三。

㉔ 前书卷一。

㉕ 《易纬·乾凿度》之文，见于孙星衍之《孔子集语》卷一，上海古籍出版社，上海。

第十章 评章太炎论《易》与《唯识》

一、太炎先生其人

章太炎先生博学，且为国民革命而系狱，著文多伸张民族大义，其为人则富贵所不能淫，威武所不能屈。傲骨嶙峋，刚正不阿。惜乎！先生博学而不够精审，持论坚固而不甚圆通，使其不得为一思想家。其才资不足以身通古今中外，使其不得为一哲学家。充其量，太炎先生乃一博学多才之士。若以太炎先生为古音韵学家，未也。以其斤斤于古韵二十或二十一之辩，但不知语音学（phonetics）所依据之理论与实验。若以太炎先生为文字训诂家，未也。以其只知“六书”，《许氏说文》而上推至《尔雅》诸书，而不知古文字真正之源流，因太炎先生始终不认为甲骨文、钟鼎文之研究有助于读古代经典，且怀疑甲骨及某些钟鼎之真实性，可谓故步自封矣。若以太炎先生为佛学大师，未也。鉴于太炎先生所研习与征引之佛学经论，不外《楞伽经》、《般若经》、《大乘起信论》、《成唯识论》、《成唯识论述记》等而已，不曾深究大乘经论如《法华》、《华严》等^①。若以太炎先生为中国史学家，未也。诚然太炎先生于《尚书》文字之训诂及《春秋左传》中历史事故之厘清，确有补正之劳，但太炎先生于中国史无“史眼”，于中国文化无深爱，一味以顺应世界潮流为务。于是摭拾西方社会学家之观点为观点，评论中国社会与历史之演变。如以《易》之卦序以比拟中国人由野蛮而入于文

明之社会演变，显然拾西洋人之牙慧，乃无稽之谈^③。且西方人谈社会之进步只重其物质层面，而忽略道德人伦层面，导致社会问题丛生 中国学人岂可不作深谋远虑之思 防患于未然？

太炎先生于讨论《易》与佛学时 每爱征引西方哲学思想 以资谈助。文中征引希腊哲人尤其是柏拉图之哲学、现代之康德、黑格尔诸人之理论以证其说。说来如数家珍，究实大都耳食之言^④。试问太炎先生既不能读原典，亦不能读英语翻译，何故如此信赖严复及后之翻译家或者日本之翻译家？太炎先生曾居日本有年，或许通晓日文，谅其通晓之程度只可与梁启超相仲伯。究实依靠日译，梁启超与太炎先生对西方哲学只能作一些浮光掠影之谈而已。

但鉴于近两百年中国之学术风气之隳坠，太炎先生于时贤中乃一杰出之学者，对于儒、释、道都有深入之认知。对于文体之特征、文章之优劣、诗词之欣赏 每每独具只眼 抒发创见。究实太炎先生乃一学者 非文学家 更非诗人 于诗文中偶用一二不常见之文字 所以炫其为人怪僻而已 于学问无关。

以太炎先生之聪明才资，用功之勤，涉猎之广，而其成就不过尔尔，使人纳闷。其弟子如黄季刚、汪旭初、孙世扬等虽蔚为一时之选，但难免于为一曲之士，既不足以光扬太炎先生为学之某些成就 亦不足以自成一言之言。是故太炎先生之学“即世而斩”殊堪惋惜。但太炎先生之学未能尽其才资，却由于遭受民初以后海内学术风气之所影响与局限，受害者岂止太炎先生一人而已。

二、太炎先生所生之时代

大体言之，清末民初政治上保皇党或君主立宪运动只是昙花一现。六君子遭殒刑后，汉人无不倾向革命。太炎先生因为主张革命，为在沪之清廷鹰犬拘禁于狱中。又当时海内学风，沿有清代考据狂僻 掀起‘疑古’浪潮 进而高呼‘打倒孔家店’ 誓言以‘民

主”、“科学”改造中国文化^⑥。其间虽有“汉学”与“宋学”之争，但两者皆已变质，所谓“汉家”流为“考据学”。张之洞曾谓：

汉学所要者二：一曰音读训诂，一曰考据事实。音训明，方知此字为何语。考据确，方知此物为何物，此事为何事，此人为何人。然后知圣贤此言为何意义。不然，空谈臆说，望文生义。即或有理亦所谓郢书燕说耳。譬如晋人与楚人语，不通其方言，岂能知其意中事？不问其姓氏里居，岂能断其人之行谊如何？^⑦

而宋学自科举制度废止已一蹶不振，朱熹之《四书集注》不再为人人必读之书，“道统”、“学统”已无人究心，“孔家店”已不打而自倒矣。

此项学术之兴衰究不若西方列强入侵中国之震撼人心。忧国之士感于西洋科技优先，足以使中国人遭受亡国灭种之痛，于是尽废线装书，如未投掷之于“毛屎坑”，必已束诸高阁^⑧。

五四运动促成白话文运动成功，因中国典藏之经、史、子、集所含之哲学伦理、二十五史，与夫诗词歌赋皆为文言文，学习白话文者已无能力阅读以上各项宝藏。今之中国白话诗人，无论其现居大陆或者台湾，已不知唐宋之诗，且模仿西方“印象派”、“朦胧派”之诗，文化亡国莫此为甚，皆胡适之“功劳”也。民初归国学人得风气之先者，且进而丑诋儒家，贬损中国经典，视之为帝王御用宝典，封建社会产品，已失去其时代意义与价值。当此大变动时，太炎先生以主张革命而入狱，于狱中曾有以下誓言：

上天以国粹付余，自炳麟之初生迄于今兹三十六岁。凤鸟不至，河不出图。惟余亦不任宅其位，纂素王、素臣之迹是践，岂直抱残守阙而已！又将官其财物恢明而光大之怀未得遂，系于仇国（意指日本），惟金火相革，则犹有继述者。至

于支那闳硕壮美之学而遂斩其统绪，国故民纪绝于余手，是则余之罪也。^⑨

太炎先生自负有如此者。稽诸先生遗著除《正编》外有《续编》其文录除《初编》外另有《别录》。其属于小学者如《文始》、《小学答问》、《说文部首均语》、《新方言》等。并以文字训诂以校读《左传》、《尚书》、《论语》、《三体石经》等书。先生好《管子》及《庄子》并于《庄子》有偏爱除著《庄子解故》外又著《齐物论释》。他如《国故论衡》、《检论》乃通俗概论之作。先生晚年治佛学唯识宗以阿赖耶识之理论比傅《易经》其著有《无神论》、《建立宗教论》、《人无我论》、《五无论》等文章似乎尝试以会通儒释道之学以抒发先生之智慧。但以上所举各书究竟何者当尊之为“国粹”，实费周章。若以《章氏丛书》为准不仅“国粹”难寻且国学范围亦远大于先生之所已论列者矣。又以先生于“小学”部门之成就，实不足以解决中国周秦及周秦以前经典解读之困难。该项经典历经甲骨契作，简册帛书之抄写，石刻经文示范及雕板印刷，其间因原件腐烂、毁损、文字错误、页次编章失序种种缺失，导致每一经典各有文句无由通晓^⑩。而先生于甲骨文、金文纷纷出土且其解读日有进步之时仍抱残守阙以郑康成之《经注》与许叔重之《说文解字》及《尔雅》、《广雅》等书为研究文字形音义之权威不思更上层楼寻求中国文字更早之源头以纠正汉朝末年郑许之缺失。

清末民初学人为时代学风所限又背负历史传承沉溺于种种有关文字及训诂之问题中而不能自拔，究实因缺乏真知灼见。治小学者，无能力判别该项历史问题是否存在，或者是否重要。贤者如王国维已能利用甲骨文、金文新资源，以抉发久已遗忘或者记载失实之帝王世系^⑪但无法避免讨论自汉以来“古文”、“今文”之争论。今日读其《战国时秦用籀文六国用古文说》、《史记所谓古文说》、《汉书所谓古文说》、《说文所谓古文说》等文深感其并无事实

之根据，更无书卷实物为凭，似乎纯然出于王国维先生之臆说^⑫。其所论究不足以增加读者任何新知。稽诸历史此项“今文”、“古文”之辩，恐系汉儒向壁虚造，并不存在。纵然存在，亦不重要。足证虽博学多才之士如章太炎、王国维，犹无力抛弃此类无重大意义之学术上历史包袱。

查小学于《汉书·艺文志》中本列于六艺之末。学人为通经不得不习小学，小学乃工具之学也。但有清一代通儒十之八九为小学家，如顾炎武、惠栋、戴震、江永、王念孙、王引之、郝懿行、朱骏声、段玉裁、钱大昕、陈东塾、俞樾、孙诒让等就文字之形、音、义三科各有专书问世^⑬。于文字、训诂、声韵各为独立且专门之研究，就学术之立场言之，分工越细，成就越大，不可厚非。但就通经立场言之，诚如太炎先生之言：

谓信如戴氏所举诵《尧典》之说，古人三年通一经，今必十年然后通《尧典》。以是教人，则是以有涯之生随无涯之知也。^⑭

惜乎，太炎先生虽有知人之智，但乏自知之明。考太炎先生所作文字、训诂、声韵以及历史之考据，其绵密精微之处不逊于惠、戴、王、段之辈。唯其于经典之微言大义，与夫中华文化之精粹，试问曾有何项石破天惊、山河震动之发现？《齐物论释》实不足以当之也。

犹有不得不言者，民初以来，无论其为考据或者国粹学派，无不好援引西方学者之言辞，以炫博学。如此类作者能读原典，或指明其征引之语句出自何书何页，未尝不是“学贯中西”之美事。无奈此辈炫学者，往往得自耳食之言，所知不确。如梁漱溟之大著《中西文化及其哲学》，顾名思义，应是《大英百科全书》之巨作。但究其内容，梁氏对中国历史文化之认知，较诸西洋人，远不如《西方没落》（*The Decline of The West*）之作者斯槃格勒（今译斯宾格勒），其拾西洋人之牙慧，可能由日文得之。高谈“历史研究法”者

有梁启超。他如张君励之崇拜康德，胡适之崇拜杜威，王国维心仪叔本华，熊十力之推崇柏格森，廖季平之崇拜弗洛伊德（今译弗洛伊德）之病态心理学 libidinal theory of Freud 每每使人有“匪夷所思”之感。太炎先生引据西方哲学家如柏拉图、斯比诺莎（今译斯宾诺莎）赫尔图门（今译哈特曼）康德、鹿塞梨尼、贝尔巴陀、键诺摩、曼布轮息、黑格尔等人如数家珍，此乃用西洋人之学说以支持其“无神论”者^⑮。试问太炎先生有关西方哲学之知识何所自来？日文翻译乎？中文翻译乎？当太炎先生之时，中译西方哲学家著作甚少，而日译西方哲学家之著作又未称尽善，则太炎先生西方哲学之知，如非出自其熟悉西方语言，则唯有获自耳食之言矣。民初学者“我慢”之疾，何深若此，若非出自“自卑感”之作祟，必也以不知为知之愚昧行为也。

三、太炎先生误解文王狱中生活

太炎先生所处之时代及其所提供之学术风气，诚如上节之所陈述。无奈民初学人出诸“我慢”，往往肆意造说，罔顾情理。太炎先生以《易》辞比傅佛学唯识宗之名相，可为例证。太炎先生有言曰：

《易》为开物成务之书，所说皆世间法也。世法之极著出世之尚。《传》曰：“作《易》者其有忧患乎？”文王虽拘美里而逆王执尽不久当就俘灭，未足措意。其所忧患则群龙无首，生生不已。虽已五戒既济，非入无余涅槃而灭度之，亦终于未济而已。何谓五戒：“妇丧其茀，勿逐，七日得。”知其无盗，无淫也。“东邻杀牛不如西邻之禴祭”以示明信。知其无杀，无妄语也。“濡其首”，《未济》言“饮食濡首”此不言饮酒，此指《既济》上六爻辞“濡其首，厉。”而言）知其无饮酒也。^⑯

太炎先生谓《易》之为书在开物成务，乃世间法，此是确论。但又谓

“著出世之崙”并引据《系辞传》中“作《易》者其有忧患乎”作为其持论之根据，则出诸太炎先生之牵强傅会。先生并罗织以下之言“文王虽拘于羑里而逆王执尽不久当就俘灭未足措意其所忧患者则群龙无首生生不已”以说明文王虽尚未入无余涅槃但已遵守五戒之规。此乃向壁虚造之言，于事无据。

实则文王之所忧者应为自身之安全，其次则为如何兴周灭纣。见于《艮》卦卦辞爻辞，《坎》卦爻辞，《噬嗑》卦爻辞，《剥》卦爻辞及其他卦爻辞，无不一一透露其狱中生活之苦楚及危殆，急希救援。

如见于《艮》卦卦辞：“艮其背 不获其身 行其庭 不见其人。”此“艮”字据唐兰先生之考证：“乃回首视也。”^①绝非如许慎于《说文解字》中所言：“艮从匕目 匕目犹目相匕 不相下也。”亦非如《说卦传》所云：“艮 止也。”文王于牢狱中回首而视 不见身影 因狱中无阳光亦无灯火。故称“不获其身”。又牢狱乃方寸之地，无行走回旋之余地 又无伴侣 故称“行其庭 不见其人”。

又《艮》初六曰“艮其趾”六二曰“艮其腓”九三曰“艮其限 列其夤，厉薰心”。皆言文王狱中生活所受苦刑，以致丧失其足趾或手指，害及其肾脏功能，每每昏聩失去知觉也。

又如《坎》卦九二曰“坎有险 求小得。”何谓“小得”？《坎》六四爻辞明白告知：“樽酒 簋贰 用缶 纳自牖 终无咎。”即言文王狱中饥饿，如得一樽酒，二盘菜，用土制餐具由牢窗递入，于愿已足！纵然行贿狱卒以得此，何咎之有？此明告周之臣民应如此遵行者也。

又如《噬嗑》初九曰“灭趾”六二曰“灭鼻”六三曰“遇毒”上九曰“灭耳”皆言文王囚狱中因足械而“灭趾”因食物霉烂恶臭而“灭鼻”；“灭鼻”者 失去嗅觉也。又因吞食霉烂恶臭之食物而中毒 故称“遇毒”。“灭耳”者 因项上枷锁厚重 曾伤及耳朵。

又如《剥》卦初六曰“剥床以足”六二曰“剥床以辨”六四曰

“剥床以肤”，皆言文王狱中囚床破烂，不得不息地而卧。因潮湿，肌肤溃烂 肌肤溃烂 虽有床亦难于使用 故称“剥床”。

如上所言，文王狱中所忧者，乃自身性命难保；所患者起居饮食之匮乏与窳败，足以伤身。至于谓文王“所忧患者为群龙无首，生生不已”，是乃无端美誉。如文王得亲聆太炎先生之言，当不禁哑然失笑，而内心则又深感欲哭无泪矣。

太炎先生以为文王“已五戒既济”更属无稽之谈。《既济》六二曰：“妇丧其茀 勿逐 七日得。”此妇丧茀正如《睽》初九之所言，“丧马勿逐 自复”。《小畜》初九之“复自道 何其吝”，《无妄》六三之“无妄之灾 或系之牛 行人得之 邑人之灾”。卦中所言失而复得之事，正是穷、通、变、久顺乎自然之事。藉此所以告诸世人凡居逆境时 应勿沮丧 因不久将有复兴之日。正如《泰》卦九三曰：“无平不陂 无往不复”者是也。太炎先生“匪夷所思”以为妇女得回其已失之茀 便足以证明此间“无淫”、“无盗”事属牵强。

又“东邻杀牛 不如西邻之禴祭” 禴祭既非“菜祭”亦无“薄祭”。禴在夏、商、周三代为四时祭中之一祭，牲牢必备 不得谓之“无杀”。至于周之禴祭何以较商之卯牛以祭为“明信” 无论其为“明信”于神 或者“明信”于民 除太炎先生之拟测外 无所依据。以殷周之际于文王被囚之后，周人所能为者，乃祈求神明保佑文王而已，禴祭目的在此。

又《既济》上六曰：“濡其首 厉。”厉者 灾难也。与“小狐汔济，濡其尾”相对待。“濡其首”者，言终日酗酒不醒，不能处理朝政。此正指殷纣之所以丧亡 社稷不保。又作《易》者并不反对饮酒 于《未济》上九曰：“有孚于饮酒 无咎。濡其首 有孚失是。”有孚者，信守规定也。《酒诰》中有文王诰戒小子之言谓：“有正有事 无彝酒。越庶国饮，惟祀。德将无醉。”言惟于祭典，全国上下可饮酒，但不许醉。太炎先生前言文王“无饮酒”，故不犯戒，是乃向壁虚

造。太炎先生以为文王虽未入无余涅槃，但已通五戒之关，岂啻语乎！

四、太炎先生比附《易》卦与唯识名相

（甲）评“乾即阿赖耶，坤即末那执”

太炎先生曾以《唯识宗》名相诠释《易》卦卦辞。有言曰：

乾即阿赖耶。先有生相，即起能见。能见而境界妄见矣，故曰大始。坤即末那执，此生为实，执此境界为实，皆顺乾也，故曰成物。阿赖耶识有了别，无作用，故曰知。末那恒审思量，思即是行，故曰作。^⑬

“乾为阿赖耶”；坤为末那执”衡之以“乾”、“坤”于《易》思想体系中之含义，及“阿赖耶”与“末那执”于唯识论中之含义，“乾”与“阿赖耶”、“坤”与“末那执”确是难于牵合。但太炎先生曲为之说，强为比附。

夫乾坤乃宇宙创化（creativity）之功用。乾坤絪縕，万物化生，而生生不已，而新新（novelty）不停也。既不落于宋儒阴阳二气之唯物论，亦不陷于阿赖耶及末那识之唯识论。

中国哲学家本乎其传统之民族智慧，应能发挥《大易》之精神，以建立一合乎人情、事理、泯灭主客、内外、一多、心物、有无种种二元妄见之执。视天地、人三才之道通体相关，而人得天独厚，参天地之化育，以创造真、善、美诸般价值之统一与综合，为天人交感之共同目标。

不幸春秋战国忙于争霸，秦汉忙于王朝统一之战，使“各正性命，保合太和”、“含弘光大，品物咸亨”之宇宙观及“朝乾夕惕”、“积健为雄”、“开物成务”、“发于事业”之人生观沦为经世致用、功名利禄之学，或为文字训诂，事物考据之学。民族智慧之衰颓，莫此为

甚。至乎魏晋时代，有王弼、向秀、何晏诸贵族公子发端《易》、《老》、《庄》三玄之综合研究，使积极有为《大易》之精神与“无为不为”之道家精神相结合，重振哲学之玄风。至乎隋唐大乘佛学于中国特放异彩，先由杜顺、智俨开其端，继则法藏悉心扩而充之，终则澄观集成之。综合印度传入之《华严经》卷所含大乘玄义^①与《大易》创化生生之理，建立四法界：“事法界”、“理法界”、“理事无碍法界”及“事事无碍法界”，以彰明天、地、人三才之道，相即相入，圆融互摄，通体相关。“有为功德”与“无为功德”互不相碍，生灭与真如本是一体，世法与出世法并不冲突，《易》道感通与涅槃八味可以并存。

不幸，太炎先生知不足以绍继大乘佛学之传承，而羨乎小乘二元论之唯识宗，且汲汲乎以唯识宗之八识比傅《大易》之微言大义。试问如何能将主张“创化不息”、“生生不已”之《易》学与倡言“生生为恶”、“苦集灭道”之小乘教义相结合？

太炎先生谓“乾为阿赖耶”，试问何谓阿赖耶？如为“瀑流恒转”则相当西方心理学家如威廉·詹姆斯（William James）所言之“意识”（consciousness），如指“阈下意识”便是“潜意识，或者‘不意识’”（subconsciousness or unconsciousness）。据太炎先生谓：“阿赖耶识有了别，无作用，故曰知。”试问阿赖耶既能“了别”，又名为“知”，怎能称之为“无作用”？恐太炎先生无心中俯拾西洋心理学家之牙慧，以为“意识”乃一项“心理动态”（a mental state）非“心理动作”（mental action）也。实则“阿赖耶”即是“瀑流恒转”，无时无刻不在动作。

太炎先生又谓“坤为末那执”。据唯识宗系统，末那是第七识。什么是第七识？太炎先生于《建立宗教论》中谓：

末那虽执赖耶以此为“我”，以此为“法”，而无见、行、我、法等想。^②

实则依唯识宗之名相，末那识空无所有，空无所能，末那乃意识之根，亦名之为意根，实乃攀缘识也。可以阿赖耶为我，亦可以执外界为法。意根似乎并无选择之能力，而意识如电源可以随时开关，试问于意识与阿赖耶之间何须有一“末那意根”介乎其中？太炎先生前于《葑汉微言》中谓：“末那恒审思量，思即是行，故曰作。”今于《建立宗教论》中谓：“末那意根无见、行、我、法等想。”何前后所言如此牴牾？

又太炎先生于讨论唯识宗所言之“三自性”与“三无性”往往颠倒错乱，不能自圆其说。此项缺失可能出自唯识宗自身在理论上搅扰纠缠，加之玄奘之中文程度太差^①，译笔不得明白清楚、简洁通顺。以致后世治唯识学者坠入理窟深渊，不能自拔^②。国人早应效法英国哲学论坛，寻求“奥卡姆剃刀”（William of Ockham's razor），斩断唯识宗所自造之“虚妄分别”。

唯识宗标立“三自性”又立“三无性”，正所以说明唯识宗之陷于二元论之困境：既认知一切因缘生，而缘生是假，为何于缘生上立“遍计所执自性”、“依他起自性”与“圆成实自性”？此三者既有自性，则明明是“有”，此“有”显然与佛之圣义“空”不相容。于是正当大乘佛学如天台、华严已深入圣义谛，建立名言系统之时，唯识宗求诉诸“密意”，以建立其“三无论”。所谓“密意”者，即“不了义”也。“不了义”者，言与理性矛盾，但又不得不持之之谓也。


夫宗教之圣情建立于智慧，既不从唯识之八识来，亦非从“不了义”来。宗教生活之体验应从真、善、美、圣之价值实现来。区区八识（或九识或十识）之分析，不过认知心理学之部分而已。如认为此项分析有助于判别名相与事物相应行或不应行，则可。但“唯识”与由知解双运、福慧双修以入于涅槃八味之圣情，无从衔接。

（乙）评“咸”是“爱欲润生”及《易》有三乘说

太炎先生又谓：

《易》上经始《乾》《坤》，下经始《咸》。先儒或以天道人事相比傅。韩康伯非之。然《经》分上下并非无意义。按佛典言十二缘生。第一为无明，第八支为爱。无明发业，爱欲润生。由是一切法生，流注不绝。若徒有无明，不以爱为增上，则不得展转结生也。故《易》首乾坤者说无明支。下经首咸说爱支。爱莫甚于男女，故以夫妇表之。《易》说缘生皎然可知。^④

《易》重“创化生生 生生不已 新新不停”与唯识“缘生”说相啻。 “缘生”是因果的（causal）、机械的（mechanic）决定论（determinism）是雅利安人（Aryans）（印欧语系之人）古代繁殖于希腊、中东、印度各处之信念。中国人洞察宇宙创化历程、社会结构之穷、通、变、久及个人之吉、凶、悔、吝，无非机遇之“突然变化”、“崭新换新”。虽然各种变化并无限制，但无不以适时、适境、适事、适人为鹄的。尤其在社会演变及人生祸福方面，看来危机重重，如能适时应机、防微杜渐，无不可化险为夷、避祸趋福。是故中国哲学家无论其为儒、为道、为墨无不重视“时用之大矣哉”。只有佛小乘教深信因果决定论，迷于十二因缘之果报，而唯识宗接受般若空宗之信念，天空、地空、人空、一切皆空。由此视生命若“苦聚”，以“寂灭”为皈归。与大易之精神“敬德修业”、“刚健不息”、“藏器于身，待时而动”背道而驰。

太炎先生曾举《咸》卦为爱，爱为增上，足以润生。故以夫妻表之。查“咸”甲骨文作象斧形兵器，其意为斩。《尚书·君奭》有“咸刘厥敌”之文。又查《咸》初六曰：“咸其拇”，六二曰：“咸其腓”，九三曰：“咸其股”，九五曰：“咸其脢”，上六曰：“咸其辅、颊、舌。”以上各爻辞皆含戕伤身体部位之意，所以形容文王身陷图圉之苦情。其拇、其腓、其股、其脢、其辅、颊、舌，恐因受刑具致伤残，或者失去其应有之功能。又《咸》卦卦辞确有“娶女吉”三字，但与

六爻爻辞渺不相关 与《彖传》、《象传》之言关系密切 想此三字必为后儒所加。

实则言“爱欲润生”之道者 分见于《家人》之“利女贞”、“姤”之“女壮 勿用取女”，《渐》之“女归吉 利贞”及《观》之“利女贞”，而独独与“山上有泽”之《咸》卦毫无干涉。且《易经》分上下两篇，上篇三十卦，下篇三十四卦，未必有任何义理为此项分篇之依据。是则太炎先生所言十二因缘中第八支以《咸》卦当之，于道理上无所着落。

太炎先生于诠释《乾》、《坤》、《艮》、《观》四卦时比傅之以佛教三乘 其言曰：

用九（《乾》卦）象曰：“天德不可为首也”用六（《坤》卦）象曰：“以大终也”，所谓无明无始而有终。二用实一事，特于乾言因，于坤言果耳。斯乃佛道究竟之地，则如来乘是也。^④

《易》重生生化 与佛小乘教“因果业报”观迥然不同。以因果决定及“六道轮回”说教者既不足以劝善 亦不足以惩恶 徒增烦恼而已。凡信“十二因缘”之连锁及“因果业报”之死结者 必然不得“了生死”且将“畏生死”是乃由所知障堕入烦恼障者也。试问若不由佛智求觉悟 不行功德求解脱 何处是佛道“究竟地”？况且《易》中所见之文王，可谓“求生不得，求死不能”，更有何因缘进得“如来乘”？

太炎先生就《艮》卦卦辞“艮其背 不获其身。行其庭 不见其人”推论之曰：“此即断‘人我见’者 则‘声闻乘’也。”^⑤《艮》卦卦辞真正含义，作者前文已加说明，是乃文王囚居于暗无天日之地牢中之生活实况，与“声闻乘”渺不相干。声闻者言于在生之时不及见释迦，但因接闻于佛门弟子而觉悟者。文王寿近百年，又早于释迦约五百岁 接闻之事 应在释迦。夫文王以图圉苦难 忧患意识 抒发其实践智慧，兴周建国垂八百年。释迦识无常苦集，舍世间荣

华，引众生成等正觉。各有千秋，不需世人故为褒贬也。

又太炎先生于《观》卦九五之“观我生”及上九之“观其生”谓：

此即辟支佛，由观缘生而悟者。其人不说法，但以神变示化，故观象言“圣人以神道设教而天下服”则辟支佛乘也。^②

查辟支佛乃自悟自觉而成佛者，与“观我生”、“观其生”渺不相涉，因“观我生”、“观其生”非“观缘生”也。“缘生”之说等诸“因果决定”论，于中国《易》、《老》、《庄》中不见踪影。且《易》言“为道也屡迁，变动不居”、“不可为典要，唯变所适”，何来“缘生”？是故太炎先生所言“《易》中微言具备三乘”纯出诸先生于《易》与唯识名相加以牵强傅会而已。

（丙）评“种性”，与“业识”

太炎先生迷惑于佛小乘，爱言“了生死”。有谓：

菩萨“种性”知本无生，而了生死……死之事即生是也，更无别理。是有见于“业识”，念念生灭不可得，故生时未尝不死。诚如川流之逝，何足以喻道德。而存心者必当舍此业识，正趣真如矣。^③

究实太炎先生之所言正为小乘教义植根之所在，所谓“种性”、“业识”、“念念生灭不可得”亦正是唯识宗安立之所本。“种性”之说实来自古代印度社会阶级制度（caste system），分“种性”为菩萨、独觉、声闻、不定种性、无性有情等五种性，藏于阿赖耶识中为五性种子。殆若有情众生先天具有此五种差别之性，可说是“命中注定”，无可改变。果如此说，则佛教三藏经、律、论所谈种种修证、种种境界，无乃徒然晓舌，枉费功夫而已。此与大乘佛学所言“人人有佛性”、“个个皆可成佛”不相容。谈“种性”则无由谈佛性，而人之最上境界只是菩萨而已。如人人皆可成佛，则“种性”说必出诸社会阶级偏狭之谬见，此乃小乘教真面貌也。

所谓‘业识’实来自‘无明业惑’之迷思，此与西方希伯莱宗教及后之基督教，以为人之生也犯有原罪如出一辙。此与中国人尊重生命、敬事祖宗之情操相背谬。太炎先生相信‘业识’之说，于是卑视人类，反对有‘我’，且视‘我’为一切罪恶之渊藪。为何太炎先生不见我亦有慈、悲、喜、舍之大誓愿心，进而鼓励之？一味追随唯识论师宣扬‘我恶’而不见‘我善’。大乘佛教植根于‘佛性’与‘善根’，虽一阐提犹有佛性，以其善根未尝断也。奈何太炎先生不以近乎中国儒、道两家之天台、华严宗为立教之本，反以小乘教唯识宗为立教之本，岂根器使然耶？先生之怪僻不足损其人格之高尚，但先生之谬执不可谅也。先生有谓：

今之立教惟以自识为宗。识者云何？真如即是惟识实性。所谓圆成实也。……若执著自体为言，则惟识之教即与“神我”不异。②

查三乘教义皆主‘诸法无我’、‘因缘生法’。‘神我’之说出诸外道之言，以其独立而真实存在。《成唯识论述记》亦排斥‘神我’之说。今太炎先生以‘唯识之教即与神我不异’，岂非自相矛盾耶？又所言‘真如即是惟识实性，所谓圆成实也’。试问‘惟识实性’岂可与‘真如’相比。前者不过感官与客境接触，经由心理（与脑神经有关）裁度，表之以名相而已。后者乃形上之道，冒天道、地道、人道殊胜之理，或者如大乘所言‘真如’乃‘涅槃八味’也。唯识宗之八识纠缠于‘根身’和‘器界’，‘见分’和‘相分’、‘现量’和‘比量’种种虚妄分别，何来‘圆成实性’？更不足以跻升入于‘真如妙智’之堂。如依华严四祖澄观‘四法界’言，‘圆成实性’或在‘理事无碍法界’之中。

（丁）评“无人”说

太炎先生于阿赖耶识藏识中所见者，乃人性恶之种子而已。

故不惜倡言“天地之大德曰死”。主张“无人类”、“无众生”、“无世界”果能如此，岂非一切清净。什么“无明业惑”、“三世果报”、“阿赖耶识”——断尽，更何必争辩“有漏”、“无漏”，“有余”、“无余”？且聆听太炎先生之高见：

所谓无人类、无众生、无世界诸说虽繁多，而无人类为最要。以观无我为本因，为断交接为方便，此消灭人类之方也。然世人多言天地之大德曰生，阴阳匹偶、根性所同，不应背天德而违人道。嗟乎！人在天地若万物之寄于康瓠耳。器非同类，则无德之可感，体无知识，则何物之能生。且原始要终，有生者未有不死。既云天地之大德曰生，何独不曰天地之大德曰死。^④

呜呼！先生之言坦直、彻底，就事论事，爽快利落。无奈不合人情事理。考《易·系辞传》中所言“天地之大德曰生”、“生生之谓易”，约在两三千年前出于中国先贤之口，今之物理学家于观察实验中已予以一一证明。

据云构成万物之最小单元，名之为分子（molecule）。今之“原生质物理学家”（plasma physicist）及“遗传生物学家”（genetic biologist）经其实验证明分子能自动制造与其相似之拷贝（“副本”），而拷贝不雷同，具有些微之差，因之构成不同之类型。此类分子一经物理学家制成之后，便由某一类争着与另一类相结合，此似乎为宇宙起源与生命起源之“本因”^⑤。太炎先生所言“器非同类，则无德之可感，体无知识，则何物之能生”之说，证之以人造分子能主动相结合而产生新类型之分子或细胞，则其说为无据。

且“天地之大德曰生”而“生生之谓易”将永无休止，虽求其断灭而不可能。因此一宇宙、此一世界，自然、自动、不待缘而自生。且生与死同时并进，生死之间并无因果前后。正如“秩序”与“混乱”同时存在，循环相生而不已。佛家所想像之断灭空或分断生

死 恐只是一劫 (an epoch) 中之事 或一刹那顷间之事 (如人身中细胞之生死)。又于三世之中过去，现在皆已现行 (actual) 而未来将永远是未来，既无限量亦无终结，佛家轮回之说，毫无根据。宇宙创化生生，而新新不停。每一刹皆构成一新局势，而每一新局势又胎生更新局势。中国民族智慧存于《易》经传之中者与佛小乘之“因果”、“轮回”、“观极不相容”。

太炎先生以唯识为立教之本，以人生三苦为劝教之本。先生有言曰：

夫名、色、五阴为苦聚。人生三苦：依内苦、依外苦、依天苦。此则《金七十论》师犹明其义。而近世学者亦云苦为积极，乐为消极。其说近《成实论·问受品》云：“又种种乐少苦能胜：如人足受五欲时，蚊蚋所侵则生苦觉。又如存百子乐不如丧一子苦。夫尽世间之上妙乐，其无益于我秋毫。而只足以填苦壑。则人生为苦聚可知。”^③

名相者思想与语言之内容也。色界乃外境；五阴炽盛，据佛家谓足以产生生、老、病、死、忧悲恼、怨憎会、恩爱别离、所欲不得八种苦。夫名相乃工具，其自身无苦乐，用之可生苦乐，色界乃器用之场所，助苦助乐，事在人为。五阴炽盛之八苦，前四种与后四种显有差异。生、老、病、死出乎自然，无可奈何。长生不老，无病无死，是乃妄想。至于忧悲恼、怨憎会、恩爱别离、所欲不得，未必为人生之大患，端在个人之人格与修养，可转悲为喜，离憎存爱，以失为得，所欲在善。若因人生为苦聚而出世，是乃抛弃为人之乐，及“生而为人”之责任。

太炎先生所言“无人”、“无众生”不仅因“人为苦聚”而作此主张，且以“人为万物之元恶”而作此主张：

至其所谓人道者，不知以宇宙目的为准邪？抑以人道之

天性为准邪？若以宇宙目的为准者，已如前驳（前驳指太炎先生曾驳斥黑格尔之“以为宇宙之目的在成功”）。若以人类天性为准者，人之天性不能无淫，犹其天性不能无杀。以淫为人道不可断者，何不以杀为人道而不可断乎？……故知淫云、杀云皆人之根性也。若人性果不好杀者，何以勇、果、刚、毅等名至今不为恶词，而以之为美德。观其所美，则人性大可见矣。②

太炎先生有见于人之根性好淫、好杀。但淫有有礼、非礼之别，杀有当义、不当义之别。不得因人人具有淫、杀之能力便认“人为万物之元恶”。凡损人利己见诸行动者，方有善与恶、义与不义、礼与非礼之别。

又世人赞美勇、果、刚、毅者，不必因其杀人而赞美之，纵然为勇、果、刚、毅而牺牲小我之生命者，亦赞美之。是故世人所赞美者乃勇、果、刚、毅各种价值，而该项价值于某人行为上获得实现。至于该人杀人与否，或者被杀与否，皆非赞美者考虑之重点。

且人有羞恶之心。正如孟子所言此“羞恶之心人皆有之”，且“非由外铄我也，我固有之也”。所羞者，与禽兽为伍。所恶者，杀人出诸不义。如众暴寡，强凌弱，以有备偷袭无备，皆为杀人出诸不义者也。此项羞恶之心既非由外铄我，亦非薰习得来。但太炎先生以为：

要之性中种子本以无明、真如互相薰。由无明薰真如，而天性有好淫、好杀之心。由真如薰无明，而天性亦有恶淫、恶杀之心。两者俱存，在人所自择耳。③

太炎先生虽承认好恶之心可出诸个人之选择，但又认为真如与无明可互为薰习。此仍迷惑于唯识宗植根于小乘教之“业惑缘起”之故。真如与无明原是虚妄分别。假如真如本体是不变、清静、无为，试问真如如何能薰无明？又假如无明是一切缘起，于无明之

外 何来真如供其薰习？

实因主张“万物唯识”者有鉴于八识内容驳杂 分析浮滥 且无由离“根”、“尘”、“蕴”、“色”之污染。于是企图改途易辙而有窥基之“五重唯识”之立说。更于《大乘起信论》中舍弃“业惑缘起”取代以“如来藏缘起”^{⑤4}。并倡言“如来藏”染净同体 如谓：

是心从本已来自性清净而有无明，为无明所染，而有染心。虽有染心而常恒不变。^{⑤5}

其自为矛盾有如此者。于情于理使人难于苟同。

究实唯识宗原本两元论 如能所、染净、善恶、有无、体用、生灭、断常、色空、内外、一异、往来、因果、自他等等皆作两分。而不知以上种种皆因相即、相入而两存，并非出诸阿赖耶识藏识有此种种两分之种子。唯识之陷入两元论之谬执，虽欧阳竟无大师亦深知之 于无可奈何中曾言：“有则说有 无则说无。”^{⑤6} 太炎先生似乎于以上种种矛盾 照单全收 毫无警觉。

此项“染净同体”、“善恶对立”于事于理皆有未合。其以淫为恶者，便以出世间为得计。其以淫为善者，则婚姻嫁娶一一遵礼而行。实则两者可以各行其是，因世间法与出世间法未必水火不能相容也。须知“出世在世间，仍须世间住”。又好杀与人之善根相背，乃五戒之中一戒。但其以自卫、保家、为国或为某项高尚价值如真、善、美、圣及其所衍生之价值而捐躯者 亦获得世人景仰而且青史留名。是故淫杀之事，不应只从动物层次加以论断，应从普遍价值论 *general axiology* 加以评论。

无奈太炎先生乃一彻底虚无主义者，较诸西方尼采有过之而无不及。尼采犹赞美其理想中超人，具有宽宏大量饶恕敌人的美德^{⑤7}，并激赏古代希腊悲剧精神：狄奥尼修斯豪情壮志及阿波罗之理性和谐^{⑤8}。太炎先生只见“人为万物之元恶”以其好淫、好杀等诸动物而无憾。相信西方赫胥黎、达尔文之生物进化论中所言“物

竞天择”、“适者生存”之假设，而排斥世间有“普遍价值”之存在。太炎先生曾谓：

然如希腊学者舍人心之所好，而立真、善、美三，斯实至陋之论。人皆著我，则皆以为我胜于他，好胜之念见之为争。非独人耳，一切动物皆然。^③

太炎先生斥古代希腊哲学家如苏格拉底、柏拉图等辈，标举真、善、美三为至陋之论，而不见人依其“善根”与“佛性”向往此三项价值之实现，创造文化，懿美人生。反之，太炎先生念念不忘“有我”时，时咒骂此“我”为“好淫、好杀之动物”，为万物之元恶。诚不知太炎先生为何愿为此“万物元恶”建立宗教？

或谓立教之旨在度其灭尽，果以灭尽为传教之目的，则何不将众生杀尽，岂非一了百了。但太炎先生亦知度他之道，应出诸众生自愿解脱。果如此，则宣扬高尚之价值，如真、善、美、圣，以提高此好淫、好杀之动物生活，由求生存，进而求价值实现之满足，由单一价值实现之满足，提升之以上临乎诸般价值综合实现之满足。且因如此行事，此动物或可于来世因之而不朽，亦足以慰藉此一无常生命于万一。

中国儒家谈立功、立德、立言之三不朽，所以为当世人竖起人生楷模，为来世人建立理想人格。又古代希腊人以追求真、善、美价值之实现，致其三大哲人之著作至今犹为世人所习读，是乃真善。其在戏剧、雕刻、建筑上之成就，至今犹脍炙人口，是为美善。吾人岂可迷于佛小乘缪执，而忽视数千年来人类文化之造诣。夫立教之目的，应非度人灭尽，而应助人轰轰烈烈，力求价值之实现。诚如华严四祖澄观之所求：虽修入五地菩萨，应生回向求世俗知，以医治众生趋于果善^④。

且看动物世界，巨如大象，小如鼯鼠，并无宗教情操，更无宗教典礼。何独于人疑其为“万物元恶”，由“无明业惑”所生？太炎先

生实迷于唯识宗之妄见也。

五、唯识略评

鉴于自民初以来唯识学曾独占佛学讲坛，始于“支那内学院”成立于南京。杨仁山居士、欧阳竟无大师 其他如熊十力、吕秋逸、景昌极皆专治唯识。殆若佛学除唯识外，无其他学派值得学习者。于时在国内禅宗、净土宗皆有知名之和尚倡导，但除烧香拜佛外，不知发扬佛教以智慧求解脱之至义。

究实唯识乃小乘始教 自始即陷入两元论泥沼中 先分“能”“所”，内“外”继则“一”与“多”“主”与“客”“心”与“境”“空”与“有”“真”与“妄”皆作两分 不相交彻。其所建之五识 眼、耳、鼻、舌、体之与境接触而生五识 实则此五种器官相助而生识 并必须有名相介入方成知识。并非如唯识宗所言：五种感官生五种识也 再加意识 末那识 其含义为“自我”意识）及作为藏识之阿赖耶识是为八识。此项分析由印度数论学派开其端，后则增至九识、十识、十一识者。又此类分析纯然出诸如何认识外境引起，于立教之开宗明义相距尚远。于是采取般若空宗之本体论，以空为本体。但是 若以空为本体 试问“能有”“所有”“识有”“境有”如何交待？其空、有不相容性自始至终困扰唯识学派。

唯识宗所习之经论不出乎《阿含》、《楞伽》、《大小般若》、《瑜伽师地论》、《摄大乘论》、《大乘起信论》等等。而于大乘经论如《法华》、《华严》、《维摩诘经》、《涅槃》、《中论》、《十二门论》、《大智度论》等等殊少涉及。其基本信念 不离小乘“业惑缘起”之迷妄 其向往落于断灭空见。说空 不由大乘经入门 而以《阿含》、《般若》所言法空、我空为论旨，而非发挥真空之妙谛。谈知识，倾向于阿含薰变 而不明如何“转识成智”（“转识成智”必赖明乎法相）更不明顿悟成佛之理。谈修持，不越乎瑜伽师所言之菩萨乘，而不知有

佛乘。谈境界，虽倡言无余涅槃为毕竟空，但不识涅槃八味中常、乐、我、净之趣。

毕竟欧阳大师天资高人一等，深知唯识学之局限，力主严唯识与法相之别，并藉法相学以补唯识学之不足。于晚年（1938年于四川江津立“支那内学院支院”）自立门户，但倡言大乘发悲智之幽光，企登法云之地。较诸太炎先生之“无人类”、“无众生”、“无世界”、“人为万物之元恶”诸谏言高明多矣。但欧阳大师所立教义：以《瑜伽》谈自性空，以《般若》谈我法空，以《涅槃》谈中道空。究竟三者之间，有所遮断而不得衔接，其故在未能建立一套“宇宙论”（cosmology）与“价值论”（axiology），以沟通联系之也。无宇宙论，则总别、异同、生死之六相，不得圆融无碍；无“价值论”，则理事不得圆融无碍，因之事事亦不得圆融无碍。

且如立教只从认知外境出发，而以我空、境空为结论，试问如何能引发六婆罗蜜之愿心，登地求证菩提之毅力？念佛、赞佛，仍应以志在成佛为皈归。如此历程岂唯识、法相之学所能承担？

是故当日在印度，大乘论师对于唯识有九难之言：（一）唯识所困难，（二）世事乖宗难，（三）圣教相违难，（四）难实成空难，（五）色相非心难，（六）现量为宗难，（七）梦觉相违难，（八）外取他心难，（九）异境非唯难。此项九难虽在后世多有答辩之辞，但往往支吾其言，蔓衍无绪，不足以破难解惑^④。

总之，唯识宗之唯识而不唯心，失所本也。唯识宗之唯识而不唯理，失所据也。唯识宗之唯识而不唯慧（菩提）失所趋也。唯识宗以“唯”表其宗，失中道也。唯识宗倡言“万法唯识”，失圆融也。

六、总结

总上所言，太炎先生曾以创化生生之《易》比傅唯识宗瀑流恒转之阿赖耶识，且以孔子譬诸地上菩萨：

孔子应是地上菩萨，未证入佛地。断所知障而不尽断烦恼障，焉得无恸哭之事乎。^⑫

太炎先生之意指孔子因颜回死，而哭之恸。事见《论语》。又谓：

孔子川上叹云：“逝者如斯夫，不舍昼夜。”即佛家阿赖耶识，恒转如瀑流之说也。^⑬

此类比附使读者深感太炎先生牵强傅会，有所偏失。

就佛学而言，太炎先生偏崇唯识，实非出诸先生之真知灼见，乃肇因于时代潮流之影响。先生有言曰：

然仆所以独尊法相者，则自有说。盖近代学术渐趋实事求是之途。自汉学诸公分条析理，远非明儒所能企及。逮科学萌芽，则用心益复缜密矣。是故法相之学于明代则不宜，于近代则甚适。由学术之趋使然也。^⑭

此言足证太炎先生有生之年，所受中国潮流、学术风气沾染之深，使先生不得尽其才。此潮流、此风气非它，乃崇拜西洋科学是也。但国人对于西方科学之历史发展，其理论构筑之方法，与夫科学实验设备之所需，不暇详加研究，只是对“科学”二字顶礼膜拜而已。其结果对于西方科学不仅无正确之认知，且产生种种误解。

太炎先生于《易》之研究亦颇有心得，但为何将此儒家经典六经之首，降格以求苟合于佛小乘唯识之名相？岂同出于崇拜西洋科学之“实事求是”、“分条析理”、“用心缜密”之迷妄乎？实则西洋科学精神岂止上举之三项特征而已。且唯识宗所言八识分析之知，究竟如何得与西洋科学相比傅？而《易》又如何得与注重分析之知之唯识宗相比傅？在在徒增读者迷惘而已。岂太炎先生认为除非如此说《易》，否则中国先哲所言形上之道，不得入于西方科学之殿堂乎？悲夫！近二百年来中国民族智慧之隳坠也竟然如此！

- ① 见于《葑汉微言》末条 吴承仕所记太炎先生之言：“端居深观而释《齐物》，乃与瑜伽、华严相会。所谓摩尼见光，随见异色，因陀帝网摄入无碍。独有庄生明之而始采其妙。”但证诸太炎先生著述，华严所言之四法界，圆融无碍之理，毫无踪影。至于瑜伽师之言乃小乘教义也。《葑汉微言》，《章氏丛书》世界书局 台北。

太炎先生著有：《太史公古文尚书说》，《古文尚书拾遗》、《春秋左氏疑义答问》等书，重历史之征信而无史眼。以上各书见前书续编，世界书局，台北。《葑汉微言》见前丛书。

先生于《建立宗教论》及《无神论》中多引西方哲学家之言，但非直接引据原文。前举之文见《别录》卷三 前丛书。

太炎先生之诗充分披露其“词章之学”之功夫，但非诗歌之上乘也。先生于龚定盦诗多微辞，盖以定盦曾仕于清廷。

- ⑥ 所谓“五四运动”表面为不满北洋政府外交政策所作之抗议，实为国内学术界不满人士，及海外归国之留学生所发动之文化革命。胡适之提倡白话文运动及新文学运动等等，随声附和者如钱玄同、顾颉刚创办《古史辨》皆以打倒儒家为目的。中国文化传统历经“疑古”、“非古”及“毁古”三阶段。

- ⑦ 张之洞之《轺轩语》。

- ⑧ 主张将五经四书投诸“毛屎坑”者如吴稚晖（敬恒）、陈独秀皆有相似之言。

- ⑨ 《文录一》，《章氏丛书》。

- ⑩ 本文作者著有《论语读训解故》改正原文错简错字不下一百处，又著有《学庸改错及新诠》改正错误约三十处。过去文字、训诂 无论为汉为宋 于改正古籍之错简错字之校勘工作贡献甚少，盖以彼等重外证，不知依语句之上下文理以求文通字顺，此乃内证也。

- ⑪ 王国维著有《殷卜辞中所见先公先王考》、《续考》诸文 见《定本观堂集林》卷九 世界书局 台北。

- ⑫ 见前书卷七。

- ⑬ 如顾炎武之《日知录》惠栋之《周易述》、《易汉学》戴震之《方言疏证》江永之《古韵标准》王念孙之《读书杂志》，王引之之《经传释词》，《经义述

闻》朱骏声之《说文通训定声》段玉裁之《说文解字注》；孙诒让之《诸子平议》郝懿行之《尔雅义疏》俞樾之《古书疑义举例》钱大昕之《说文答问》等等。

- ⑭ 见马宗霍著：《经学史》第十二篇“清之经学”世界书局 台北。
- ⑮ 章太炎：《无神论》见《别录》第三，《章氏丛书》。
- ⑯ 《薊汉微言》前丛书。《未济》上九言：“有孚于酒 无咎。濡其首 有孚失道。”又上九象传明言“饮酒濡首”。太炎误读《易》之原文为“饮食濡首”。
- ⑰ 唐兰：《中国文字学》北京。
- ⑱ 《薊汉微言》前丛书。
- ⑲ 华严四祖澄观博学 所著《大方广华严经疏钞》，《华严悬谈》最足以彰显中国大乘佛学圆融无碍与《周易》广大悉备，冒天下之道之精神。
- ⑳ 章太炎：《建立宗教论》见《别录》卷三，《章氏丛书》。
- ㉑ 玄奘、慈恩大师所译诸佛教经典 如玄奘所译之《唯识二十》、《唯识三十》、《成唯识论》各书译笔拙劣，所立辞汇亦欠明白清楚。较诸鸠摩罗什之译作瞠乎其后。
- ㉒ 后之唯识宗论师如窥基、玄范、圆测、惠沼、智周诸人，其著作驳杂，文字艰涩。
- ㉓ 《薊汉微言》，《章氏丛书》。
- ㉔ 《建立宗教论》见《别录》卷三 前丛书。
- ㉕ 《薊汉昌言》见《经言》卷一 前丛书。
- ㉖ 前注。
- ㉗ 《薊汉昌言》卷一，前丛书。
- ㉘ 《建立宗教论》见《别录》卷三 前丛书。
- ㉙ 《五无论》见《别录》卷三 前丛书。
- ㉚ 请参考 1994 年 7 月份《科学美国》(Scientific America) 有关“分子”及生物“基因”之两篇论文。
- ㉛ 《五无论》见《别录》卷三。
- ㉜ 如前注。
- ㉝ 如前注。
- ㉞ 《大乘起信论》据日本望月谓为汉人所写，托名马鸣菩萨之作。本文作者亦

认为出于隋唐间，中国佛学学人，感于唯识宗中两元论之小乘论旨，不足进入大乘殿堂，故造此论将阿赖耶识藏识与如来藏混为一谈，希有以助之。

- ③⑤ 《大乘起信论》梁译 瑞成书局 台北。
- ③⑥ 欧阳竟无：《唯识抉择论》，《内学年刊》 鼎文 台北。
- ③⑦ F. Nietzsche, *Thus Spake Zarathustra*.
- ③⑧ F. Nietzsche, *The Birth of Tragedy*.
- ③⑨ 《五无论》见《别录》卷三。
- ④⑩ 澄观：《大方广华严经疏钞》 莲华精舍 台北。
- ④⑪ 玄奘译：《成唯识论》第九卷，《大藏经》 台北。
- ④⑫ 《药汉微言》见《章氏丛书》。
- ④⑬ 如前注。
- ④⑭ 答铁铮。见《别录》卷二 前丛书。

附：

雕菰楼易义

第一章 导言

焦氏循治《易》不依傍前人，于清代考据学风中，可谓独树一帜；当代学者，亦颇推重其用功之勤苦，与夫成就之伟巨。然于其易学之发挥与鹭评，尚属罕觐。其故盖不出于两端：一、焦氏治《易》自立系统，自创条例，往日有所得于易汉学及易宋学者用于焦氏易，则无所助益。二、焦氏治易以全易为对象。务求纵通横通，于易获一全盘之了解；条例虽简，但讲一卦往往涉及数十卦，明一例往往贯彻全经，使初学乃至专讲微言大义者，觉焦易繁密，不易索解。故自清代以来，焦氏《易学五书》士林多所推赞，如梁启超于《国学必读书目》中易类则举焦氏《雕菰楼易学》。但焦氏学问上之知己及诤友，则不易寻觅。

作者于易无师承，但以其不易解，亦颇致好奇之心。曾涉猎易学书数十种，读经传，读注解，而于《易》所言者何，仍无从得一具体观念。程颐之《易传》、朱熹之《本义》爽朗浅显，读之似有所得于心，但转一自讼某卦某爻何以应系某辞，某卦之辞，某爻之辞，何以应作程氏朱氏之解，又某氏解何以别于他氏解，其立场何在，便觉茫然。

焦氏《雕菰楼易学五书》内分《章句》、《通释》、《图略》及《易话》、《易广记》。《易话》原为焦氏治易之随感录，内多有阐明易例，发挥易

教者；《易广记》则多评述他人易说；《图略》则专明焦氏易例；《通释》则据易例以纵通横通全经，编制则以名词及辞汇为纲，殆若通易辞典，《章句》则依经传文之秩序逐字逐句据易例以明其所以。读者若能先因《图略》以知焦氏易例，读《章句》而以《通释》随时检查，则焦氏易学自成系统，自易了解。惟焦氏书于易义、易理、易教之抉发，亦未能尽善，而作者个人心中所蓄藏之问题，于焦氏书亦未能一一获完满之解答。惟作者于焦氏易之方法与夫于《易》之为书所持之见解，则深致钦佩。盖循焦氏易例对于卦爻辞辞义与卦爻变动之关系，可以获一条理分明之了悟。作者此书之目的，欲介绍焦氏易例，并于易例之有矛盾处加以检讨，俾读者明乎焦氏易例之得失。更略述虞仲翔翻《易》学，以彼之易例以参证焦氏，则焦氏易例虽有失，于学术立场上，古不古之说，作者不采，远胜虞氏，读者可按图索之，必有启发。如能就焦氏学而更加精密，或另辟蹊径，于易辞、易义、易理，当有更精明透辟之发挥。是固作者不揣鄙陋，愿以淘沙拣金之末技，为抛砖引玉之奢图，伫候明教。

《易》之为书，盖千古谜团。历代学者，于其中无不竭智尽虑，以尽其钩玄探赜之能事，于历代《艺文志》汰其重复而计之不下数千百种，以现存之易学书目计之不下千余种（其详情请看作者所编《历代易学书存目》及《现存易学书目》），总此类其易学书之内容，则不外两方面。其一为时代思潮，汉人说《易》喜比附当时幼稚天文学知识，如时辰、气候、日、月、星象、方位等等。宋人说《易》喜比附当时流传之宇宙论知识：如河图、洛书、太极图等等。其二为个人思想，如个人出处进退之处世哲学，世运兴衰之预测，及天体运行之想象。等而下之，则参杂迷信术数，如占卜、卦影、医理、命相等。凡此皆足以吾人了解真《易》之障碍。焦氏易学，既无视汉、宋门户之争，更不取《易》为“卜筮之书”之说。故王伯申引之，致焦先生手札有“凿破混沌，扫除云雾”之称誉。

作者之意如欲求了解《易经》第一须将《易经》作为一部哲学书看待。诚然其中所含之种种哲学问题，既隐讳，又含混。但立场既定，千古有关于《易》之学说，则以“是否足称之为哲学”一语以衡量之。若是则，谶纬迷信之谈，貌似科学之论，可以确定其旨趣，估定其价值，留待为易学史之资料。第二须本乎个人哲学之智慧，入宝山探矿苗。可虚拟若干问题，以为入山采矿之通路，如有关易理者：六十四卦派生问题、六十四卦相互关系问题、三百八十四爻变动往来问题。如属于易义者：《易》所含自然哲学（Naturphilosophie），生命哲学（Lebensphilosophie）、社会哲学等等问题，更可附带研究《易经》时代学术思潮、社会背景、文化形态（culture morphology）。如上所举，盖所以方便说辞，于探讨易学时，可分为若干问题研究，但于分别研究之后，犹须综合诸方面，于《易经》作全局之了解，彼时可独出心裁，发挥易教，以创造“我之易学”，而《易》特运输我之思想之舟车而已，于此作者名之为学术上“借尸返魂”之工作。

焦氏易学之贡献，可自两项言之。其一因焦氏对于卦爻辞求了解，获得卦与卦间、爻与爻间相互变动之关系〔作者亦名之为逻辑运作之步调（the step of the logical operation）〕，辗转证之以辞，颇能自圆其说，此所谓“旁通”、“时行”、“比例”诸易例是也。其二为焦氏对于《易经》所持之文化解释（culture interpretation）。

关于第一项，所谓卦爻间关系问题。作者不能不追溯易学史。历代易学家，无不求解辞义。但自本卦本爻之辞以求解，除望文生义，不解为解，否则无计可施。考《易》之本源，曾为卜筮之书，与今之文王课断、推背神签殆无大异。盖俱为费人猜解之谜语。此若干谜语之内容，往往取当日民间流行之故事，作为双关语、影射语、暗示语使人疑真疑假，疑是疑非。如《既济》九三：“高宗伐鬼方，三年克之。”，《归妹》六五：“帝乙归妹，其君之袂不如其娣之袂良。”《升》六四：“王用亨于岐山。”《明夷·彖》：“明入地中明夷，内文明

外柔顺，以蒙大难，文王以之。……内难而能正其志，箕子以之。”此中所举之人事，其确实性虽有可疑之处，然于历史中，亦不难寻获若干线索以证其有。据顾颉刚之研究（其文名《周易卦爻辞中的故事》在《古史辨》），“丧羊于易”，“丧牛于易”其主人乃商之先祖王亥。而“康侯用锡马蕃庶”之康侯即卫康叔。推而言之：《讼》九二所谓“不克讼，归而逋，其邑人三百户”，《睽》上九“见豕负涂，载鬼一车”，《未济》“小狐汔济，濡其尾”在当日或亦确有其象。无论其所影射者为国家大事，或民间笑谈；无论其所取者为“天体自然之象”或“人心构造之象”。盖俱为卜筮上影射与取譬作用，亦若诗中之有比，所谓以红豆喻相思，睹明月忆婵娟是也。凡此欲自字面求解，实在徒费功夫。但《易》卦爻辞虽似为若干谜语签断之凑合，而其驱辞遣字隐隐间又受一逻辑之支配（此所谓逻辑乃“别异同，分贵贱”之价值逻辑，非西洋传统逻辑，又非现代逻辑），因为六十四卦三百八十四爻相互间发生种种行动之方式，呈现若干价值等差，便以辞表之。吾人如能把握此种行动方式，则于辞之含义，可以思过半矣。譬如象棋，盖所以娱乐；对弈者，必须有一共同之守则，于车马炮将士相之行动必须同一步调，布阵必须同一位置；否则相飞过河，马走蹩腿，必为对手方所不许。是则某君虽怀满腹斗志，终将扫兴而归。于《易》其理亦然。若吾人于卦爻行动无一共守之原则，则吾人无由以观象玩辞，观变玩占，否则人各观其所观，玩其所玩，是非莫定，聚讼无断，则六十四卦殆若废物，无由以引起读者共同之兴趣。纵观历代学者无不欲求出卦爻行动之方式，以为通辞之助。有所谓爻辰、升降、世应、卦变（即爻之）消息、旁通、反对、错综、互体、卦气、纳甲、飞伏诸易例。其效果迨如弈者止知车马炮之行动方式，而未知将士相之行动方式；或于车马炮之行动，前半局如此而后半局如彼，棋未终局，而对弈者必将拂袖而去。吾于历代易学家之易说，则颇有同感。

焦氏治《易》深明乎历代易学家之失而以能“纵通横通而无所不通”为志职，致力凡四十年，摒绝庆吊俗务者凡十余年，悟得“时行”、“旁通”、“相错”、“比例”以为卦爻行动之方式，证之以辞无不条贯明当，是乃发千古之幽光，开后世之门径，作者不敏，略述其大概，并间论其得失，以待质于大雅君子。

第二章 略述虞仲翔易例

考诸历代《艺文志》易学书存目者不下数千种，现存易学书亦不下千数百种。惟以时代考之，唐以前著作十亡八九，今之偶有所存者，大都为辑佚补苴之作，使人无以见其全貌。清考据学兴，以汉学为好尚，辑佚之工作为士林所重，于是往日某家易学散在各书者，聚而辑之。于《易》则以虞氏易最幸运，经惠氏父子及张惠言诸大家之搜集、整理、注释，已蔚为易汉学中之权威。如京房、荀爽、郑玄、王弼以时代论，较之虞氏亦非不古，但其著作，往往为清儒所忽视，斥王弼为老庄玄谈，诋郑玄为章句经生之学，摒京房于阴阳灾异者流，毁荀爽为人格卑陋之徒，于是唯虞氏独尊。此盖以清儒受门户与学派之遮蔽之所致，原无足道。唯吾以虞氏学，较诸京、荀、郑、王诸人，似有足称道者。京氏言易例主“世应”，荀氏言易例主“升降”，郑氏言易例主“爻辰”，王氏以“十翼”解经，颇重“时位”。但虞氏言易例则有多方，消息也，旁通也，反对也，爻之也，两象易也，半象易也；是为祖述前人，颇有集大成之功。然其弊，实亦坐是。盖诸例杂出，漫无宗衍；先后一例，又多乖谬。王船山、钱辛楣、王引之、焦里堂诸氏，论之颇详。今特再加详核，明其得失，使后之崇汉学、尊虞氏者，知有所抉择。

虞氏易例虽多，但鲜明确定义。且言旁通：

汉代以旁通为易例者，颇不乏人。如京房“八宫世应”所取“阴荡阳，阳荡阴，阴阳相感而成体”（参看《京房易传》）之说，如陆绩释

《乾·文言》谓：“《乾》六爻发挥变动旁通于《坤》，《坤》来入《乾》以成六十四卦 故曰旁通情也。”（参看陆绩《易述》在《玉函山房辑佚书》内）颇类虞氏所言之旁通。虞氏于六十四卦中，标明旁通者，计《小畜》注云与《益》旁通，《谦》注云与《履》旁通，《比》注云与《大有》旁通，《豫》注云与《小畜》旁通，《履》注云与《谦》旁通，《蛊》注云与《随》旁通，《同人》注云旁通《师》卦，《临》注云与《遯》旁通，《大有》注云与《比》旁通，《离》注云与《坎》旁通，《剥》注云与《夬》旁通，《恒》注云与《益》旁通，《复》注云与《姤》旁通，《夬》注云与《剥》旁通，《大畜》注云与《萃》旁通，《姤》注云与《复》旁通，《颐》注云与《大过》旁通，《革》注云与《蒙》旁通，《坎》注云与《离》旁通，《鼎》注云与《屯》旁通，计注言旁通者二十卦（据张惠言《周易虞氏义》）相互应得四十卦。究其实得二十八卦即《履》与《谦》，《大有》与《比》，《复》与《姤》，《豫》与《小畜》，《离》与《坎》，《夬》与《剥》已重复言之焦循《易图略》举虞氏言旁通卦得二十八）。并究其互言旁通之二十八卦，阴爻阳爻必两两相孚。依理《小畜》与《豫》等既以阴阳交配而旁通则《乾》与《坤》，《震》与《巽》，《艮》与《兑》，《渐》与《归妹》，《家人》与《解》，《蹇》与《睽》，《节》与《旅》，《贲》与《困》，《丰》与《涣》，《井》与《噬嗑》，《升》与《无妄》，《大壮》与《观》，《需》与《晋》，《明夷》与《讼》，《泰》与《否》，《损》与《咸》，《中孚》与《小过》，《既济》与《未济》凡十八对三十六卦都应旁通。如谓虞氏所言之旁通，非根据于阴阳两两相孚之原则，是则虞氏所标举而认为可以旁通者，究以何为标准 既言《小畜》与《豫》旁通矣，《小畜》与《豫》之间究有若何关系；又此种关系是否亦能用之于虞氏所言任何他卦之旁通？细考之所谓某卦与某卦旁通，与其他之某卦与某卦旁通，其间既无共同的“易之步调”，更无逻辑推演之必然性。徒见虞氏“按文责象，按象责卦”，以旁通为方便法门，亟尽牵合傅会之能事。今以《小畜》与《豫》之旁通为例。

虞氏于一阳五阴，五阳一阴各卦，不从十辟之《复》、《姤》、《剥》、《夬》之例 故谓《小畜》为《需》上变为《巽》《需》卦如依京房氏“八宫卦次”言之，乃坤宫游魂卦，即上世不变而返于四，是为游魂用坎，张氏惠言师其意，而为委曲求全之论“夬息入乾，坤上当反”盖仍欲纳《需》与《小畜》卦于消息系统中。观乎虞氏谓《履》变《讼》初为《兑》，《豫》为《复》初之四，《比》为《师》二之五“则《小畜》为《需》之上变为《巽》”俱别为一例。其来既非本于《乾》《坤》之爻之 又非本于十辟卦例。虞氏所以必谓《小畜》为《需》之上变为《巽》者 盖便于解说经文耳。

虞氏谓《小畜》与《豫》旁通，《豫》四之《坤》初为《复》，《复》小阳潜 所畜者少 故曰《小畜》。按《小畜》与《豫》旁通 诚理直而气壮 盖《小畜》与《豫》一阴一阳两两相孚。《豫》四之《坤》初为《复》，于理亦当。但《乾》四之《坤》初，《乾》成《小畜》，《坤》成《复》，《复》小阳潜 乃自《乾》来者 今谓来自《豫》；《复》为十辟卦例，《豫》原为《复》初之四 今虞氏谓《豫》四之《坤》初为《复》 是则《复》可生《豫》而《豫》与《坤》亦可生《复》 颠倒乖谬 莫此为甚。且《复》《小畜》之阳为少 盖以孤阳入《坤》所指者《复》之初爻也。于《小畜》之所以为《小畜》，似仍未能达其旨。

虞氏解“密云不雨 自我西郊”谓“密小也，《兑》为密”即指《小畜》二三四爻互体《兑》（互体例下当论之）；《需·坎》升天为云 坠地称雨。《需》之四五上爻为《坎》，《需·乾》为天，《坎》在《乾》上 故云升天为云也 坠地为雨 亦指《坎》而言。虞氏又谓“上变为阳，《坎》象半见 故密云不雨 上行也”。上变者即《需》上《坎》变《巽》也 变《巽》则《坎》象不见；《坎》象不见 则“密云”之“云”，“不雨”之“雨”，两无依据。今谓半见者，乃虞氏“半象”易例，即《坎》半为《巽》半也。盖虞氏于说《易》无可通时 方便立例 半象说乃其一证。总括虞氏解“密云不雨”四字 纯自《需》卦着眼 因经有云

雨之文，《小畜》与《豫》俱无《坎》象。以《需》上变《巽》为《小畜》则《需》上为《坎》，下为《乾》，于“升天为云”可谓言之有据。但究《小畜》所以应为《需》上变《巽》则无义理可寻。虞氏谓“《豫》《坤》为我，《兑》为西，《乾》为郊 雨生于西 故自我西郊”。《豫》初二三为《坤》，《豫》无《兑》，《小畜》二三四互《兑》，《需》二三四亦互《兑》。虞氏谓雨生于西，《小畜》虽有《兑》（兑为西）但《小畜》无《坎》故虞氏之《兑》必指《需·兑》而言。《乾》为郊亦指《需》之初二三。故雨生于西者乃指《需·坎》生于《兑》上也。《坤》我在《豫》何关乎《需》？因经文有“自我西郊”之文 故不能不牵合两卦 曲为之解。又据张惠言《周易虞氏义》及曾钊《虞氏义笺》则谓二体《兑》变而体《坎》，下《坎》为雨 故雨生于西。今不论其所指者为《小畜》之九二变或《需》之九二变 只可谓为雨生于西郊 而于“我”字实无着落 因《小畜》与《需》有《乾》而无《坤》 于是不得不以《豫·坤》言之。此与虞氏解《小过》之“密云不雨 自我西郊”已自异样。盖《晋》变《小过》，《晋》下有《坤》，由《坤》变《兑》变《乾》 故可谓之为 自我西郊。今以《需》变《小畜》，《需》下无《坤》 故“自我西郊”一辞 无所依据 胡乱以《豫·坤》言之（其详参看焦氏《易图略》六）据虞氏解《豫》与《小畜》之旁通 并无若何必然之关系。何以旁通，如何旁通，俱无从索解。盖以文有某辞 辞为某象 某卦中某某爻 可以互体某某象 乃设法借用之 借用某卦 必须有所藉口，“旁通”特其藉口之一端耳。

虞氏于《小畜》初九“复自道何其咎吉”则谓“《豫》四之初成《复》 故复自道 出入无疾 朋来无咎 何其咎吉。《乾》称道也”。《乾》既称道矣则《复》自道乃《复》自《乾》（《乾》四之《坤》初，《乾》成《小畜》，《坤》成《复》）虞氏谓《豫》四之初为《复》。《复》原为十辟中阳息之卦，《豫》本爻例应为《复》卦所生之卦 今谓《豫》四之初为《复》，是乃循环相生，既乖经义，又与辟卦爻例相抵牾。盖虞氏以《小畜》有“复自道”之文 于《复》必须寻一根据。因《豫》与《小

畜》旁通 牵合之而谓《豫》四之初为《复》。

虞氏于《小畜》九三“舆说辐”虞氏易作“车说輹”夫妻反目”，注谓“《豫·坤》为车为輹 至三成《乾》，《坤》象不见 故车说輹 马君及俗儒皆以乾为车非也”。按《豫·坤》为车为輹 在《小畜》至三成《乾》，《坤》象不见。其说诚当。但《坤》象不见 未可即谓为车说輹。且《大畜》九二“舆说辐”虞氏亦谓：“《萃·坤》为车为輹 盖以《大畜》与《萃》旁通），《坤》消《乾》成 故车说腹 腹或作輹也。”于《小畜》谓至三成《乾》 犹可说也。盖车说輹 系于九三爻下。今《大畜》九二 亦谓《坤》消《乾》成。若《大畜》所言者是 则《小畜》所言者非 反之亦然 盖两者必居其一。《说卦传》谓《兑》为说 说即脱。今《小畜》九三舆说輹 于舆于輹固俱应还其来历 于“说”亦应如此 今不自说輹之“说”字着眼 而以《坤》消《乾》成为解，《坤》既消 则车已亡 何有于说輹。盖虞氏拘泥于《说卦传》“《坤》为腹”“《坤》为大舆”之文。于《豫》卦有《坤》，《小畜》无《坤》 故为“至三成《乾》”之说耳。其于《小畜》与《豫》之如何旁通 且因旁通而有“舆说輹”之象 并无解说。徒见其“巧取卦象 傅会经文”而已。

虞氏注“夫妻反目”谓“《豫·震》为夫为反，《巽》为妻，《离》为目 今夫妻共在四，《离》火动上 目象不正。《巽》多白眼 夫妻反目”。按《豫》《震》为夫，《小畜·巽》为妻，《小畜》三四五爻《离》为目 此说诚达。查《说卦传》于《震》谓“其于稼也为反生”。观于列举苍莠竹、萑苇、蕃鲜，多为多节植物，易于上生。所谓反生之义，究不易获解。而虞氏谓《震》为反，于《说卦传》实为引申之义。如此说象 未免虚构傅会之嫌。夫《震》夫在《豫》，《巽》妻在《小畜》，夫妻已有睽隔之象。《小畜》之《离》为目 若《小畜》二之《豫》五成《家人》，《家人》下亦为目。盖《豫》为《小畜》之反。反而后目 此为经义之所在。既非“怒目相视”，又非“白眼相加”。虞氏于字面求解，望文而生义，竟谓“妻当在内，夫当在外，今妻乘夫而出在外，

《象》曰‘不能正室’。三体《离》，《需》饮食之道 饮食有《讼》 故争而反目也”。其牵强而傅会，孰有胜于此耶？夫经之言反者，不一其例如《复·彖传》云刚反动而以顺行 谓《坤》未《复》而下成《震》也。必《孚》于《姤》而《姤》二之《复》五 乃反而复 是为反复其道。又《乾》《坤》相错为《否》《泰》。《坤》为《乾》之反。犹《泰》为《否》之反。故《杂卦传》云《否》《泰》反其类也。《乾》成《家人》，《坤》成《屯》，《乾》成《革》，《坤》成《蹇》 所谓盈也。盈则宜反。故《家人》反为《解》。《家人》上九《象》曰：“威如之吉 反身之谓也。”谓《家人》反为《解》也。《蹇》反为《睽》，《蹇·象》曰“君子以反身修德” 谓《蹇》反为《睽》也。盖经文之言反者 谓须与他卦旁通 反复其道使不困穷也。至于《小畜·象》曰“夫妻反目不能正室” 盖《小畜》之夫妻即《渐》之夫妇也 反目即反归。《渐》三征而《归妹》五不复 故反。是反指《大壮》。《大壮》通观。反乃得归。错为《小畜》《豫》 则《豫》之上半，《小畜》之下半 合为《大壮》即反之所属。《小畜》之《豫》五 在《豫》五则反归。在《小畜》成《家人》。下《离》为目，故云反目，由反而归，亦由反而目。室即《大壮》，取宫室之室。《大壮》成《革》，《观》成《蹇》。乃取宫室。《豫》成《咸》，《小畜》成《既济》（即《小畜》二之《豫》五 上之《豫》三也）相错即《蹇》《革》。不以《咸》四之初（《咸》四之初成《既济》矣 即不以《革》四之《蹇》初 故不能正室。“经”以反目明反归。“传”明用一室字 以指其为《大壮》之取宫室。经文传文，其脉络钩贯曲折相通如此（以上录自焦氏循《易通释》卷六）。虞氏于反之所以为反、未能明乎经文以一“反”字而说明《小畜》与《豫》旁通之理 更未能明乎经文所有“反”字都谓应与他卦旁通，使反复一阴一阳之道而不困穷之理。故解《小畜》卦爻辞 支离破碎 牵合卦象 而无当于经义。

至于虞氏对于其他旁通卦爻辞之解释，大都未能免于牵合之弊，兹未能一一遍举。总之虞氏言旁通易例，意义至为混乱，既未

能说出某某两卦何以旁通，更未言如何旁通。然李氏锐于《周易虞氏略例》有言曰：“《乾》二五之《坤》成《坎》；《坤》二五之《乾》成《离》；《坎》《离》者旁通之本也。《师》、《比》、《谦》、《豫》四卦不以《剥》《复》一阳五阴为例，《小畜》、《履》、《同人》、《大有》四卦不以《姤》《夬》一阴五阳为例盖此卦皆以《乾》之《坤》、《坤》之《乾》而成。皆有《坎》《离》象……则皆与《坎》《离》同义。《坎》《离》旁通，故此八卦皆旁通。……《复》、《姤》、《夬》、《剥》四卦以一阳五阴一阴五阳之卦 皆相与旁通 故此四卦亦相与旁通也。《革》《鼎》二卦以《坎》初至五体《蒙》二至上体《屯》。《离》初至五体《革》二至上体《鼎》，《离》旁通《坎》故《革》《鼎》旁通《蒙》《屯》也。《颐》卦以《大过》体《复》，一爻潜龙之德。《大过》初至五体《姤》，《震》阳入伏《巽》阴下 所谓龙蛇之蛰也。《颐》初至五体《复》，《颐》一爻即《复》一爻，《复》旁通《姤》故《颐》旁通《大过》也。《小畜》以《豫》四至《坤》初为《复》，《复》小故名《小畜》；《萃》五之《复》二成《临》，《临》者大也 故名《大畜》。《小畜》旁通《豫》故《大畜》旁通《萃》也。《临》卦则以经‘八月有凶’周八月夏之六月 于消息为《遯》故旁通《遯》也。《蛊》《恒》二卦 以终变成《随》《益》故旁通《随》《益》也”（据《聚学轩丛书》本多错字）依李氏说《坎》《离》为旁通之本而《师》、《比》、《谦》、《豫》、《小畜》、《履》、《同人》、《大有》八卦皆有《坎》《离》象故亦相与旁通。此说是否为虞氏本意，姑不具论。即以李氏说观之：六十四卦中有《坎》《离》象者 何止此八卦。除虞氏标明旁通之二十卦外 具《离》象者如《噬嗑》之外卦，《贲》之内卦，《晋》之外卦，《明夷》之内卦，《家人》之内卦，《睽》之外卦，《丰》之内卦，《旅》之外卦。具《坎》者如《需》之外卦，《讼》之内卦，《师》之外卦，《蹇》之外卦，《解》之内卦，《困》之内卦，《井》之外卦，《涣》之内卦，《节》之外卦。《既济》则内《离》而外《坎》，《未济》则内《坎》而外《离》。若依虞氏之互体论 凡六爻之卦得三才卦（即单卦）四（本

体二、互体二、六画之卦六（本体一、互体五）加以“爻变”、“互体”及“半象”则所体愈多。几乎每一卦都可依各种不同之体法及爻之而得《坎》《离》之象。然则某某八卦依互体有《坎》《离》之象而得旁通，他卦本具《坎》《离》之象，或互体亦得《坎》《离》之象，竟不得旁通，斯何以为说？李氏谓《复》、《姤》、《夬》、《剥》四卦从一阳五阴、一阴五阳之例，故亦相与旁通。如依十二辟卦（其实为十辟卦）变生六十四卦之说，《复》、《姤》、《夬》、《剥》四辟卦乃一阳五阴、一阴五阳之卦例，而《谦》、《豫》、《师》、《比》、《履》、《小畜》乃依爻例所变生者，今谓四辟卦之相与旁通，因其所变生之卦相与旁通；是乃颠倒秩序，紊乱步调矣。或谓“《复》阳七不能生物”。《剥》以“乾元退处于上不能生卦”。“《姤》不生卦其阴微也”。“《夬》下无生卦，阴为阳决不能生也”（见胡祥麟《虞氏消息图说》）。是则《谦》、《豫》、《师》、《比》、《履》、《小畜》虽为一阴五阳、一阳五阴之卦，实不隶属于《复》、《剥》、《姤》、《夬》，其渊源另有所来。今谓《复》、《姤》、《夬》、《剥》之相与旁通，因《谦》、《履》、《豫》、《小畜》、《师》、《比》之相与旁通，是无乃以北海之牛，可诱南海之马乎？李氏谓《坎》初至五体《蒙》，二至上体《屯》；《离》初至五体《革》，二至上体《鼎》；《离》《坎》旁通，故《革》、《蒙》、《鼎》、《屯》旁通。若依互体例而论，其见于虞注者，不特二爻至上爻，初爻至五爻可以互体某卦；即二爻至五爻，三爻至上爻亦可互体；且互体之卦，不必自初爻起，自二爻，三爻都可。而初二三作内，二三四作外；初二三作内，三四五作外；二三四作内，四五上作外；二三四作内，三四五作外；三四五作内，四五上作外，亦可各成为六画卦。二三四，三四五各爻，亦可互体为三才卦。其例盖不胜烦琐，于下论之。即以《坎》《离》而言，依互体应作《坎》三至上体《屯》，初至四体《蒙》，《离》三至上体《鼎》，初至四体《革》（李氏云云实误），但《坎》三至上为☵可以体《震》（二、三、四、五爻），《艮》（初、二、三、四爻），《豫》（二、三、四、五爻），《谦》

(初、二、三、四爻),《噬嗑》二、三、四、五爻),《晋》(二、三、四、五爻),《比》(三、四、五、上爻),《节》(三、四、五、上爻)诸卦。《坎》初至四为☵可以体《艮》(二、三、四、五爻),《师》(初、二、三、四爻),《归妹》(三、四、五、上爻),《解》(三、四、五、上爻),《豫》(三、四、五、上爻),《谦》(二、三、四、五爻),《贲》(二、三、四、五爻),《涣》(初、二、三、四爻),《明夷》(二、三、四、五爻)诸卦。《离》三至上为☲可以体《巽》(二、三、四、五爻),《兑》(初、二、三、四爻),《大有》(三、四、五、上爻),《睽》(初、二、三、四爻),《旅》(三、四、五、上爻),《井》(二、三、四、五爻)诸卦;《离》初至四为☲可以体《同人》(初、二、三、四爻),《渐》(三、四、五、上爻),《家人》(三、四、五、上爻),《革》(初、二、三、四爻),《小畜》(三、四、五、上爻),《履》(二、三、四、五爻),《困》(二、三、四、五爻),《丰》(初、二、三、四爻),《讼》(二、三、四、五爻)诸卦。《坎》《离》既旁通矣李氏谓《离》为旁通之本)其所体之卦可以相与旁通者不一而足何独厚于《革》、《蒙》、《鼎》、《屯》乎?至谓《颐》旁通《大过》由于《复》旁通《姤》。夫《颐》为二阳五阴之卦,《大过》为二阴五阳之卦今谓其旁通由于一阳五阴之《复》与一阴五阳之《姤》相与旁通于例实为支离费解。李氏既谓《大过》体《复》又谓《大过》初至五体《姤》于《大过》体《复》谓一爻潜龙之德此一爻不知实指何爻细案《大过》无体《复》之理。李氏于《大过》体《姤》则谓《震》阳入伏《巽》阴下。案姤䷫下半为《巽》大过䷛下半亦为《巽》所谓《震》阳入伏阴下者不知《震》阳何所自来,《巽》下入伏之《震》阳又伏在何处至谓《颐》一爻即《复》一爻查《复》为《辟》卦之一以其阳七而不生物盖《颐》为《临》二之上,《晋》四之初,《观》上之初别有所自生也。至于《复》为一阳五阴卦更无生自《颐》卦之理今谓《颐》、《大过》旁通因《复》、《姤》旁通,毫无理由。李氏又谓《大畜》与《萃》旁通谓因《小畜》与《豫》旁通。《豫》四至《坤》初为《复》,《复》小故名《小畜》吾前已言其未能达于

《小畜》所以名《小畜》之旨。《萃》五之《复》二成《临》，《临》者大也，因名《大畜》，于理亦有未合，兹不具论。惟李氏谓《大畜》旁通《萃》由《小畜》旁通《豫》。盖以《小畜》与《大畜》虽有大小之称但同名为畜故如是云云。然则《大过》与《颐》旁通是否亦因《小过》与《中孚》旁通？盖李氏之说既不足以夺人之口，更不足解人之惑也。李氏谓“《临》卦则以经有‘八月有凶’，周八月夏之六月，于消息为《遯》故旁通《遯》”。按“八月有凶”见于《临》之卦辞而卦辞之作何时何人犹在存疑之中。八月究为周家月夏家月乃至殷家月亦属未定之局。孔子于《临·彖》则谓“至于八月有凶，消不久也”，并无以周八月作为夏六月之意。虞氏囿于汉代托古改制之传说谓孔字行夏之时于《易》之传《彖》《象》以下皆用夏月（见虞氏《姤》卦注）考其所以如此无非为孟喜十二月卦及卦气说寻根据。夫以《易》说历以历说《易》乃汉代阴阳灾异家之言实于《易》之本旨无关。即或临之八月果为周家之月，周之八月为夏之六月六月为《遯》（十二月卦俱以夏家月为准）亦无《临》《遯》必相与旁通之理。夫卦辞爻辞中之有他卦之象或他卦之名者不一而足。如《小畜》初九有“复自道”之文可得谓《小畜》与《复》旁通乎？《小畜》九三“舆说辐”，《大畜》九二“舆说辐”可得谓《小畜》与《大畜》旁通乎？且《临》为十二月卦，《遯》为六月卦。《临》《遯》于理固应旁通，然则十二月卦可与六月卦旁通矣？于辞实为未达。故自十二月卦以言旁通未能说明旁通之真谛也。李氏谓《蛊》、《恒》二卦以终变成《随》、《益》故旁通《随》、《益》。按虞氏《蛊》注谓与《随》旁通谓初变成《乾》，《乾》为甲至二成《离》，《离》为日。谓《乾》三爻在前故先甲三日，《贲》时也。变三至四体《离》至五成《乾》，《乾》三爻在后故后甲三日无妄时也。查蛊䷑初爻变为大畜䷙二爻变为贲䷖三爻变则应为颐䷚但经有先甲后甲之文而《颐》无《离》无日如谓《颐》卦二至五为阴初上皆阳有《离》象。此

乃从“大《离》象”说又为变例，似有未妥。虞氏创为变三至四，即三四两爻相之，如此《贲》变为噬嗑，噬嗑上为《离》，噬嗑五爻变则为无妄；《无妄》上三爻为《乾》，《乾》为甲，于是于后甲三日之说可以曲解矣。《无妄》上爻变则为随，是为李氏《蛊》终变成《随》之说也。又恒初爻二爻变为丰，丰下为《离》，故虞氏谓“变至二《离》夏”（见虞氏恒象注）；《丰》三爻变为震，而虞氏谓“至三《兑》秋”又《震》四爻变为复，复下为《震》，虞氏谓“至四《震》春”夫虞氏于《震》上《震》下不言《震》春而于《复》之《震》下《坤》上谓为《震》春殊为费解。是则《恒》之终变成《益》，于事实上有可能性，而虞氏未得其解。夫某卦终变成某卦，若依初二三四五上之顺序变去，不特《蛊》可变《随》，《恒》可变《益》，《乾》亦可变《坤》，《坎》亦可变《离》，盖凡相与旁通之两卦，均可自一卦“终变”成另一卦也。而李氏特标《蛊》、《恒》终变成《随》、《益》，因以旁通实无以解说其他旁通之卦。且旁通乃于六十四卦产生之后见之，今谓旁通由于某卦变而某卦所致，是则旁通乃卦变之一例也。李氏更为《震》、《巽》特变之说以为旁通之变例，其说谓《恒》《巽》下《震》上，《蛊》初至五体《恒》亦有《震》《巽》象，《蛊》终变成《随》，《恒》终变成《益》皆注云旁通。夫卦之具《震》、《巽》象者何止《蛊》、《恒》两卦，作为特变之本之《震》、《巽》两卦乃至《渐》与《归妹》，《家人》与《解》，《丰》与《涣》，《井》与《噬嗑》，《升》与《无妄》，《大壮》与《观》，《中孚》与《小过》各有《震》、《巽》之象。虞氏皆未言其相与旁通，是则《震》、《巽》特例实为《随》、《蛊》、《恒》、《益》所所有者矣。

总案虞氏于所标旁通之二十卦，既未言其如何旁通，更未及其所以旁通。盖徒为解说经文之方便立例而已。李氏锐潜心虞氏易学，于虞氏注言旁通之卦，有种种解释。究其实于虞氏旁通易例，终不能自圆其说，徒见其支离破碎，亟意为之弥缝而已。

虞氏言旁通既有种种牵合之弊，而于旁通之步调，亦殊乖乱无

方，以此为易例，期玩易之辞，观爻之变，难免于左支右绌，此路不通。虞氏易于旁通例外，以“卦变（古之爻之）为要。”卦变“者，即由某卦自身之爻相之而成他卦。虞氏言卦变以十辟为主。即复䷗ 临䷒ 泰䷊ 大壮䷡ 夬䷪ 姤䷫ 遯䷠ 否䷋ 观䷓ 剥䷖ 是也。此十卦并《乾》《坤》两卦亦谓为十二消息卦。虞氏于《复》卦注谓：“阳息《坤》”，《临》卦注谓：“阳息至二”，《泰》卦注谓：“阳息《坤》”，《大壮》注谓：“阳息《泰》”，《夬》注谓：“阳决阴息卦也”，《姤》卦注谓：“消卦也”，《遯》卦注谓：“阴消《姤》也”，《否》卦注谓：“阴消《乾》”，《观》卦注谓：“反《临》”，《剥》注谓：“阴消《乾》也。于《复》之“出入无疾”注谓：“出《震》成《乾》入《巽》成《坤》”，十二消息不见《坎》象。”又注“变通配四时”谓：“十二月消息也。《泰》、《大壮》、《夬》配春；《乾》、《姤》、《遯》配夏；《否》、《观》、《剥》配秋；《坤》、《复》、《临》配冬。谓十二月消息相变通而周于四时也。”是则虞氏虽于《乾》《坤》两卦未言消息。然依《复》卦注及《系辞传》注观之，《乾》《坤》实亦应纳于消息卦之中。惟以卦变言之，《乾》《坤》以爻之相之而生卦，十辟则依爻例而生卦，是则《乾》《坤》别为一系统矣。盖虞氏于讲十二消息卦及“十二月卦”时，则纳《乾》《坤》于系统之中。于讲卦变时，则《乾》《坤》别为一系统，不依爻例而生卦也。

《复》、《临》、《泰》、《大壮》、《夬》、《姤》、《遯》、《否》、《观》、《剥》，原为《乾》《坤》六子相错之卦，所以特标之为十辟者，辟者君也，欲以此十卦（《乾》《坤》两卦实应除外）为主，纳余卦于其中。即凡一阴五阳之卦应自《夬》《姤》来，一阳五阴之卦应自《复》《剥》来，二阴四阳之卦应自《遯》《大壮》来，二阳四阴之卦应自《临》《观》来，三阴三阳之卦应自《否》《泰》来，此之谓爻例。盖卦凡六爻，爻分阴阳，其相配相生实不越乎以下之公式：若 A 代表阳爻，B 代表阴爻，则

$$(A+B)^6 = A^6 + 6AB^5 + 15A^4B^2 + 20A^3B^3 + 15A^2B^4 + 6AB^5 + B^6$$

即应得纯阳卦一 纯阴卦一 五阳一阴卦六 一阳五阴卦六 四阳二

阴卦十五，二阳四阴卦十五，三阴三阳卦二十。若以十辟为主：
《师》、《比》、《豫》、《谦》从《复》、《剥》来，一阳五阴例也。《大有》、
《小畜》、《履》、《同人》从《夬》、《姤》来，一阴五阳例也。《震》、《坎》、
《艮》、《屯》、《解》、《蒙》、《蹇》、《升》、《萃》、《晋》、《明夷》、《小过》、
《颐》从《临》、《观》来，二阳四阴例也。《巽》、《离》、《兑》、《鼎》、《家
人》、《革》、《睽》、《无妄》、《大畜》、《需》、《讼》、《中孚》、《大过》从《大
壮》、《遯》来，二阴四阳例也。《随》、《蛊》、《渐》、《归妹》、《节》、
《旅》、《贲》、《困》、《丰》、《涣》、《井》、《噬嗑》、《损》、《咸》、《恒》、
《益》、《既济》、《未济》都应从《否》《泰》来，三阴三阳之例也。而
《乾》为纯阳卦，《坤》为纯阴卦，依《虞氏易例》实应别为系统。

据虞氏易注从《临》来者四卦：

明夷䷣ 临二之三 升䷭ 临初之三 解䷧ 临初之四 震䷲ 临二
之四

从《观》来者五卦：

晋䷢ 观四之五 萃䷬ 观上之四 坎䷜ 观上之二 艮䷳ 观五之
三 蹇䷦ 观上反三

从《否》来者九卦：

随䷐ 否上之初 噬嗑䷔ 否五之坤初
坤初之五 咸䷞ 坤三之上
乾上之三 益䷩ 否
上之初 困䷮ 否二之上 涣䷺ 否四之二 渐䷴ 否三之四 未济䷿
否二之五 旅䷷ 否三之五

从《泰》来者九卦：

蛊䷑ 泰初之上 贲䷖ 泰上之乾二
乾二之坤上 恒䷟ 乾初之坤四 损䷨ 泰
初之上 井䷯ 泰初之五 归妹䷵ 泰三之四 丰䷶ 泰二之四 节䷻
泰三之五 既济䷾ 泰五之二

从《遯》来者六卦：

讼䷅ 遯三之二 无妄䷘ 遯上之初 家人䷤ 遯初之四 革䷰ 遯

上之初 巽䷸二之四 离䷄遯初之五

从《大壮》来者六卦：

需䷄大壮四之五 大畜䷙大壮初之上 睽䷥大壮上之三 鼎
䷱大壮上之初 兑䷹大壮五之三 大过䷛大壮五之初
或兑三之初

以上诸卦既各依爻例而有所自来，则一阴五阳，一阳五阴之卦亦应本乎《复》、《姤》、《剥》、《夬》。虞氏乃于谦䷎谓《乾》上九来之《坤》豫䷏《复》初之四比䷇《师》二之五履䷉变《讼》初为《兑》小畜䷈《需》上变为《巽》于《师》则虞氏注亡张氏惠言谓其为谦䷎三降二。于《同人》张氏谓息《师》为《同人》。于《大有》张氏谓息《比》为《大有》。胡氏祥麟《虞氏消息图说》于《师》、《比》、《同人》、《大有》四卦颇有解说。其要则以此四卦属诸“阴牝阳灭”即《师》之二爻，《比》之五爻必先之《坤》初为复䷗而后上息于《同人》之二，《大有》之五既非《乾》《坤》之消息，又非十辟之爻例。虞氏于《丰》则谓“此卦三阴三阳之例，当从《泰》二之四而《丰》三从《噬嗑》上来之三折于《坎》狱中而成《丰》”。噬嗑䷔上来之三成丰䷶。于旅䷷则谓“贲䷖初之四，《否》三之五，非《乾》《坤》往来也。与《噬嗑》之《丰》同义。”又《豫》《比》两卦说者俱以为“两象易”之例。《履》为变《讼》初为《兑》，《小畜》为《需》上变《巽》是又为卦变中特例。于《屯》则谓《坎》二之初于《蒙》则谓《艮》三之二于《颐》则《晋》初之四是则《屯》、《蒙》、《颐》既非本于《乾》《坤》之爻之又非本于十辟爻例乃本于十辟爻例所生之卦。于《中孚》注谓“《讼》四之初也，此当从四阳二阴之例，《遯》阴未及三而《大壮》阳已至四故从《讼》来”。于《小过》注谓“《晋》上之三当从四阴二阳之例临阳未至三而《观》四已消也故知从《晋》来”是则《中孚》、《小过》依爻例应从《临》、《观》、《遯》、《大壮》来而爻例无两爻同之之理于无可如何中，

曲为解说。夫《晋》上之三仍是《观》五先之四，《观》上次之三也。《讼》四之初仍是《遯》二先之三，《遯》于初之四也。仍为两阴爻，两阳爻同时相之。故焦氏循谓：“虞氏自知其不可强通，姑晦其辞，貌为深曲，而究无奥义”诚非诬也。又虞氏卦变之例，以两爻相易 其余四爻如故。惟《无妄》注谓《遯》上之初 则以《遯》之上九 置于初六之下 《小畜》注谓《大壮》初之上 则以《大壮》初九，置于上六之上 而为上九；《损》则云《泰》初之上 即以《泰》之初九 置于上六之上；《益》则云《否》上之初 即以《否》之上九置于初六之下。是则于例又为特出。虞氏于《坎》则谓《乾》二五之《坤》，与《离》旁通 而于爻则谓《观》二之上。于《离》则谓《坤》二五之《乾》 与《坎》旁通 而于爻则谓《遯》初之五。是则《坎》《离》既本于《乾》《坤》 又本于十辟矣。又虞氏于《系辞传》上“是故刚柔相摩 八卦相荡”注谓《乾》以二五摩《坤》成《震》、《坎》、《艮》；《坤》以二五摩《乾》成《巽》、《离》、《兑》。又“两仪生四象 四象生八卦”注谓：“两仪谓《乾》《坤》也。《乾》二五之《坤》成《坎》、《离》、《震》、《兑》，《震》春，《兑》秋，《坎》冬，《离》夏 故两仪生四象。《乾》二五之《坤》则生《震》、《坎》、《艮》，《坤》二五之《乾》则生《巽》、《离》、《兑》 故四象生八卦”。是则不特《坎》《离》本于《乾》《坤》，《震》、《巽》、《艮》、《兑》亦俱本于《乾》《坤》（李氏锐《周易虞氏略例》谓《乾》二五之《坤》成《坎》，《坎》二至四体《震》，三至五体《艮》 故曰二五之《坤》则生《震》、《坎》、《艮》。《坤》二五之《乾》成《离》，《离》二至四体《巽》 三至五体《兑》 故曰《坤》二五之《乾》则生《巽》、《离》、《兑》。此说原本于虞氏系于“刚柔杂居而吉凶可见”之注 但《巽》与《震》实为《乾》初四来之《坤》，《坤》初四来之《乾》；《艮》《兑》为《乾》三上来之《坤》，《坤》三上来之《乾》，乃《乾》凿度 动于地之下应于天之下，动于地之中应于天之中，动于地之上应于地之上。阳动而进，阴动而退之理也）而虞

氏注谓《震》于爻则为《临》二之四，《巽》于爻则为《遯》二之四，《艮》于爻则为《观》五之三，《兑》于爻则为《大壮》五之三。是则《震》、《巽》、《艮》、《兑》又本于十辟矣。虞氏于《鼎》既谓为《大壮》上之初 又为《遯》二之五 于《革》既谓为《遯》上之初 又为《大壮》二之五 于《大过》既谓为《大壮》五之初，《兑》三之初 又谓为《遯》上之二 于《离》既谓为《遯》初之五，《坤》二五之《乾》，又为《大壮》上之二。于《屯》既谓为《坎》二之初 又为《观》上之初，《临》二之五 于《蒙》既谓为《艮》三之二 又为《观》五之二，《临》初之上 于《颐》既谓为《晋》四之初 又为《观》五之初，《临》二之上 于《坎》既为《乾》二五之《坤》 又为《观》上之二，《临》初之五。是则二阳四阴之卦 可自《临》来 亦可自《观》来 二阴四阳之卦可自《大壮》来 亦可自《遯》来。《坎》《离》又为《乾》《坤》之相之，《屯》、《蒙》、《颐》、《大过》更别有来处。于例实为漫无系统淆乱秩序。总计虞氏言卦所自来 本乎《乾》《坤》如《坎》《离》一也。本乎六子如《屯》《蒙》二也。本乎十辟如上表所举三十九卦三也。上下相加如《无妄》、《大畜》、《损》、《益》四也。两象易如《谦》、《豫》、《比》、《丰》、《旅》五也。卦爻特变如《小畜》《履》六也。貌似《乾》《坤》消息而实为阴牝阳灭，如《同人》、《大有》七也。两爻齐之如《中孚》、《小过》八也。究其实虞氏于卦变，本无若何固定之条例可言，盖虞氏于解说经文时，对于某卦之辞与象，无可索解，必须借他卦以为助，或因袭前人之易例而误解之，或自创易例，以为借助他卦之藉口，“卦变”特又其藉口之一端耳。

虞氏说《易》本以“旁通消息”为例 更杂有“互体”一例 头绪纷烦，漫无宗衍。虞氏注乾九五“飞龙在天”谓“四已变则五体《离》，《离》为飞”。此以三四五爻互体为一卦。又《乾·彖》“云行雨施”注谓“已成《既济》上《坎》为云 互《坎》为雨”。此以二三四爻互体为一卦。又《蒙》注谓“二体师象”。此以《蒙》初二三爻互体《坎》，

三四五爻互体《坤》，《坎》下《坤》上成《师》即以初至五五爻体六画卦一。又《蒙·彖》注谓“体颐故养”。此以《蒙》二三四爻互体《震》四五上爻互体《艮》，《震》下《艮》上成《颐》即以二至上五爻体六画卦一。又《师》以五爻变使二三四爻三四五爻互体为六画卦一。又《小畜》以初二三爻，二三四爻，互体为六画卦一。又《泰》以三四五爻四五上爻互体为六画卦一。于《需》虞氏谓“二失位变体《噬嗑》”。需䷄二爻变则《需》二至五爻体《噬嗑》三至上爻又《同人》注谓“变而承五体讼”。即同人䷌四爻变则《同人》二至上爻体《讼》初至五爻。又《豫》注谓“三至上体《师》象”。即豫䷏之三至上爻体《师》之初至四爻。又《随》注谓“有《观》象”。即随䷐之二至五爻体《观》之三至上爻。又《蛊》注谓“体《大畜》”。即以蛊䷑之二至上爻体《大畜》二至上爻。又《归妹》注谓“初至五体《需》象”。即归妹䷵初至五爻体《大畜》二至上爻。又《丰》注谓“三至上体《大壮》”。即丰䷶之三至上爻体《大壮》三至上爻。又《涣》注谓“体《遯》象”。即涣䷺之三至上爻体《遯》之初至四爻。又《小过》注谓“体《否》上倾”。即小过䷽之初至四爻体《否》之二至五爻。总计虞氏依互体例于任何卦《乾》《坤》除外可得三才卦（即单卦）凡四，即内卦、外卦、二三四爻，三四五爻各成一卦。可得互体卦五，即初二三爻加三四五爻，二三四爻加四五上爻，二三四爻加三四五爻，初二三爻加二三四爻，三四五爻加四五上爻。此乃自本卦而言，仍不足以尽虞氏“互体”之妙用。有以某卦之四爻或五爻以体他卦者。即以某卦之二至五爻体他卦二至五，初至四，三至上爻。某卦之初至四爻体他卦二至五，三至上，初至四爻。某卦之三至上爻体他卦初至四，二至五，三至上爻。此四爻体例也。以某卦之二至上爻体他卦初至五爻，二至上爻。某卦之初至五爻，体他卦二至上初至五爻。此五爻体例也。若以《乾》《坤》论则

乾䷀二至五爻 三至上爻 初至四爻 可以体：

同人䷌三至上 大有䷍初至四 姤䷫二至五
三至上 夬䷪初至四
二至五

遯䷠三至上 大壮䷡初至四

乾䷀二至上爻，初至五爻，可以体：

姤䷫二至上 夬䷪初至五

坤䷁二至五爻 三至上爻 初至四爻 可以体：

师䷆三至上 比䷇初至四 复䷗二至五
三至上 剥䷖初至四
二至五 临䷒

三至上 观䷓初至四

坤䷁二至上爻 初至五爻 可以体：

复䷗二至上 剥䷖初至五

震䷲二至五爻 可以体：

坎䷜三至上 艮䷳初至四 比䷇三至上 渐䷴初至四 屯䷂
三至上 蹇䷦初至四 豫䷏二至五 谦䷎初至四 节䷻三至上
噬嗑䷔二至五 晋䷢二至五

震䷲初至四爻 可以体：

坎䷜二至五 艮䷳三至上 随䷐初至四 节䷻二至五 贲䷖
三至上 涣䷺二至五 噬嗑䷔初至四 无妄䷘初至四 大畜䷙三
至上 中孚䷼二至五

震䷲三至上爻，可以体：

坎䷜初至四 艮䷳二至五 师䷆初至四 归妹䷵三至上 蒙
䷃初至四 豫䷏三至上 谦䷎二至五 涣䷺初至四 明夷䷣二
五至

震䷲初至五爻 可以体：

坎䷜二至上 节䷻二至上 噬嗑䷔初至五

震䷲二至上爻 可以体：

艮䷳初至五 豫䷏二至上 谦䷎初至五

总计《乾》《坤》可以各体六卦，《震》可体之卦凡二十一 加自身互体

卦五，三才卦二，共二十有八。至于其他六十一卦无不可依例互体成二十卦至三十卦（《乾》《坤》及六子所体较少，他卦更多），于此犹不足尽虞氏体卦之妙用，更有“半象”之说。于需䷄九二“小有言”注谓“四之五《震》象半见”。于讼䷅初六“小有言”注谓“初四易位成《震》言三食旧德，《震》象半见”。又小畜䷈“密云不雨”注谓“《坎》象半见”。于《说卦传》《兑》亦谓“《坎》象半见”。所谓半象者即以三才卦之二爻取义。即凡卦之初二、二三、三四、四五、五上两爻可以取之为八纯卦之“半象”（以卦之四五爻为半象者，虞注中尚未见）。夫《乾》之半即《巽》、《兑》之半；《坤》之半即《艮》、《震》之半；《震》之半即《坎》、《离》之半；《坎》之半即《兑》、《巽》、《艮》之半；于此虞氏并无一定之规律，大都视经文需某卦之象以为断，即取用某卦之半象。因《说卦传》中卦象系于八纯卦之下，虞氏得半象法，则凡属《说卦传》之卦象，都可方便取用矣。且虞氏于卦之互体更参以爻变，即“某卦某爻变”或“某爻之某爻”而体某卦。如于《需》谓“二失位变体《噬嗑》”于《同人》九四谓“变而承五体《讼》”。准此则凡一卦依“爻变”兼“互体”更参以“半象”，可以体其他之六十三卦矣。故吾人于虞氏易说既感其穿凿比附，支离烦琐，似又感其言之成理，持之有故。盖虞氏具有如许方便法门，足以掩饰其乖乱，弥缝其破绽也。

虞氏说《易》更有“两象易”一例；《大壮》谓为《无妄》两象易，《大过》谓为《中孚》上下易，《夬》则谓《履》上下易象也（见《系辞传下》虞注），即大壮䷡为无妄䷘内外卦交易也。大过䷛为中孚䷼内外卦交易也。夬䷪为履䷉内外卦交易也。夫《系辞传》于观象制器一段盖取象者凡十三，而于《离》、《益》、《噬嗑》、《乾》、《坤》、《涣》、《随》、《小过》、《睽》虞氏俱未言“两象易”，独于《大过》、《夬》、《大壮》特言“两象易”者，盖以《传》有“易之”之文。所谓“易之”者，乃上古穴居野处，易之以宫室上栋下宇以待风雨也。乃古之葬者厚

衣之以薪 葬之中野 不封不树 丧期无数 易之以棺槨也。乃上古结绳而治 易之以书契也。非谓《无妄》易之《大壮》，《中孚》易之以《大过》，《夬》易之以《履》也。且若以“两象易”为例 则《屯》之与《解》，《蒙》之与《蹇》，《需》之与《讼》，《师》之与《比》，《小畜》之与《姤》，《泰》之与《否》。《同人》之与《大有》，《谦》之与《剥》，《豫》之与《复》，《随》之与《归妹》，《蛊》之与《渐》，《临》之与《萃》，《观》之与《升》，《噬嗑》之与《丰》，《贲》之与《旅》，《大畜》之与《遯》，《颐》之与《小过》，《咸》之与《损》，《恒》之与《益》，《家人》之与《鼎》，《晋》之与《明夷》，《睽》之与《革》，《困》之与《节》，《井》之与《涣》都可相互为“两象易”。虞氏何独于《大壮》、《大过》、《夬》采“两象易”说是诚使人无以索解。至于虞氏以日月为易，《坎》《离》为用 谓卦爻之正、成《既济》定。他如四时象配，十二月卦 纳甲诸说 不论其得自时代思潮 或前人遗说 俱为卦爻之杂配 无关易例 兹不具论。

总括前章虞氏说《易》，似有义例。但无一例为虞氏所遵守不渝者。更无一例足以贯穿全经者。夫虞氏易学，为现存“易汉学”之权威 而其于易例如是之乖乱无方 至于今日掀拾“易汉学”之唾余 株守“易汉学”之门户 抱残守缺者流 得一例 因一卦 而津津自道，谓古易如此，吾人因虞氏之易学而可三隅反矣。

第三章 焦氏易例

吾前言《易》之为书，乃类若干谜语拼凑而成，惟于此百衲本中 又有一严整逻辑秩序。又自《系辞传》、《说卦传》、《序卦传》中深加体味，则《易》所蕴藏之哲学意义又至丰富。前者之研究为易理之研究；后者之研究为易义、易教之研究。历代著作若能有一得于此两者，俱不失其学术上之价值。决汉、宋之藩篱，除师承之纷争，实为当今治易者之要图。焦循易学，自表面观之，似为坚守汉学壁垒者，但自其义蕴言之，于汉学无师承

之统，故非祖述前人。立例说经，实由于好学深思之故（阮元于《雕菰楼易学序》言之颇详）。今先言其易例，进而言其对于周易哲学精微之体认：

焦氏易例 见于《图略》者凡五：“旁通”、“当位失道”、“时行”、“八卦相错”、“比例”。究其实则“旁通”、“时行”、“比例”三者而已。当位为吉 失道为凶 吉可变凶 凶可化吉 其要在变通趣时。时行者得乎元亨利贞者也 其要则在《易》，《易》者亦变通趣时之谓也。故言时行，当位失道见乎其中矣。相错者乃两卦之内外交易更成他卦，六十四卦乃八卦之相错而已。比例则兼相错而有之，比者，比而相称之谓也。例者，以此例彼者也。故凡辞之引申，象之假借，卦之齐同，俱所以明易之比例者也。相错乃卦之齐同之一例，言比例则相错兼而有之矣。

无论其为旁通、时行、比例 盖所以示明卦爻之变动 藉此以通辞而已。夫辞者“各指其所之”者也。焦氏于此颇多发明：

辞也者，各指其所之。所之者何，即刚柔之相推者也。刚柔者，爻也。就其反对而序之，无以见其变化也。推而使有所之，乃生变化 生变化乃辨吉凶。所之者 初之四 二之五 上之三也。六十四卦之序不动，而有所之乃动。（《图略》、七、原辞上第五）

《系辞传》有言曰：“圣人设卦观象 系辞焉以明吉凶。”系辞焉 所以告也。夫辞之所明者爻之行动 爻之行动以当位失道而有吉凶 辞之所明者此也。辞之所告者 亦此也。《系辞传》又谓：“君子所乐而玩者爻之辞也。”夫爻之辞 乃以爻有变动而以辞指之 盖“爻之”于辞一也。发挥于刚柔而生爻 以“旁通”、“时行”、“比例”而有不同之行动方式，因当位失道而呈现吉凶悔吝之价值等差。此种等差原存乎卦爻刚柔之位，若吾人徒自六爻以观吉凶，诚无以其得究竟，必藉乎辞之所告，所告者即爻之所之也。爻之所之不能

以自明 藉辞以明之 爻之所之 不能以自指 藉辞以指之。由此观之，辞者乃价值等差之符号也，姑无论其为天地山泽雷风水火，元亨利贞吉凶悔吝，为名辞、代名辞、动辞、形容辞，俱所以代表一种价值。正如几何学所常见之故事，如以 AB 、 BC 、 CA 三线组成一平面三角而得 ABC 、 BCA 、 CAB 三角。夫 ABC 、 BCA 、 CAB 符号而已，但其所表示者 AB 、 BC 、 CA 三线间之关系，换言之乃代表 AB 与 BC 、 BC 与 CA 、 CA 与 AB 各线所夹之角。 ABC 、 BCA 、 CAB 本身无意义可言，但其所代表关系，则至为确实。《易》之辞，即 ABC 也，自其本身言，或无若何意义，但自其爻之变动言，乃指其所之，告其吉凶者也。焦氏于此论之颇详：

算法之甲乙丙丁，皆是借用。而《易》辞有借用，亦有实指。琴谱之勺、乙、++、显皆是实指，而《易》辞有实指亦有借用。不拘一例，随在以为引申，故灵妙不可臆度也。说四声者不曰平上去入，而曰天子圣哲。其妙颇似《易》辞，盖天子圣哲四字，自成文理，实平上去入之假借。《易》辞各自成文理，而其实各指其所之。（《易话》上）

《小畜》旁通于《豫》而有密云不雨 自我西郊之辞。《小过》旁通《中孚》而有密云不雨 自我西郊之辞。……譬如绘句股割圆者，以甲乙丙丁等字，指识其比例之状，按而求之，一一不爽，义存乎甲乙丙丁等字之中，而甲乙丙丁等字，则无义理可说。于此言密云不雨 自我西郊，于彼亦言密云不雨 自我西郊，即犹甲乙丙丁等字之指识其比例也。义存于密云不雨，自我西郊之中，而密云不雨，自我西郊，则无义理可说也。……又如作琴谱者以勺、乙、++、显等，攒簇成字，一望似不可解，乃一一按而求之，其音之抑扬高下，随谱而传，读《易》者，当如学算者之求其法于甲乙丙丁。学琴者之写其音以勺、乙、++、显。夫甲乙丙丁指识其法也。勺、乙、++、显指识其音也。《易》之辞指识其卦爻之所之，

以分别当位失道也(《易话》上)

凡诸此说 盖所以表明《易》辞无异乎算学之甲乙丙丁 琴谱之勺、乙、卅、显原为若干符号 自身无意义可言 作者藉此以表情寄意而已。于《易》因爻之变动 而有种种价值等差之呈现 乃以辞表达之。辞之组织虽各成文理，但其自身不限于文字所表之义。焦氏所以为此说者 盖有一苦心在也。即数千年来 说《易》者囿于世俗之见 于卦爻之辞 喜自字面求解。“幹父之蛊”谓系蔡仲之象贤；“不事王侯 高尚其事”(《蛊》六五)谓系“尧称则天 不屈颍阳之高 武尽美矣 终全孤竹之絜”(《周易姚氏学》)；“王臣蹇蹇 匪躬之故”(《蹇》之六二)谓系诸葛亮之鞠躬尽瘁。他如箕子之明夷(《明夷》之六五)郑玄、马融、虞翻俱谓“箕子、纣诸父”；“帝乙归妹 其君之袂不如其娣之袂良”(《归妹》六五)荀氏谓系成汤嫁女 姚配中谓系喻纣之嬖妲己。“高宗伐鬼方”(《既济》九三)郑玄以“东邻谓纣国中也。西邻谓文王国中也”。他如近人顾颉刚于大著《周易卦爻辞中的故事》中谓有确实历史根据之故事凡五 爻辞似乎在称说故事者凡十二条 兹不一一具引。要之以上诸说 吾人不易以是非论断 于历史上或为有根据之事实。但《易》辞实受一根本原则所支配 即其中所称引之故事，乃卜筮上影射与比喻之作用。夫幹父、王臣、箕子、帝乙、高宗、鬼方、东邻、西邻或俱有实指 但自卦爻变动观之 实俱受逻辑运作之原则所支配。于《易》辞中已失其历史之具体性，转变为抽象之符号矣。若吾人执著于高宗之为武丁，帝乙之为成汤，终无以窥卦爻之变动，《易》旨之所在。“帝乙归妹”见称于《归妹》之六五 亦系于《泰》之六五。“高宗伐鬼方”系于《既济》之九三 但《未济》九四则称“震用伐鬼方”。其所以重出而分现者实有一逻辑背景在。焦氏于《易通释》论之至详至尽。夫辞者乃各指其所之 此为治《易》者所应体认之第一义。明乎此，方足以与言易例：

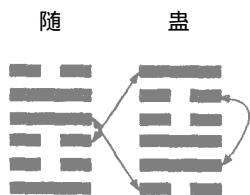
何谓旁通，焦氏有言曰：

凡爻之已定者不动；其未定者，在本卦初与四、二与五、三与上易。本卦无可易，则旁通于他卦；亦初通于四、二通于五、三通于上。成已所以成物，故此爻动而之正，则彼爻亦动而之正。未有所之，自正不正人者也。枉己未能正人，故彼此易而各正。未有变已正之爻为不正，以受彼爻之不正者也。……凡旁通之卦，一阴一阳，两两相孚。共十二爻，有六爻静必有六爻动。《既济》六爻皆定；则《未济》六爻皆不定。

(《易图略》)

吾人于焦氏言旁通得以下数义：凡旁通卦，必一阴一阳两两相孚。如乾☰之与坤☷ 随☰之与蛊☱ 家人☤之与解☵等等。又凡旁通卦 其旁通之步调 于自卦 于他卦 必二通于五 四通于初 上通于三。又凡旁通卦，已正之爻不动，未正之爻旁通他卦，而各得其正。今且以《随》《蛊》两卦论之：

《随》，《蛊》因一阴一阳两两相孚而得旁通。其爻之变动 依上例可得《随》四之《蛊》初，《随》三之《蛊》上；《蛊》二之五，《蛊》五之三，《蛊》初之《随》四，《蛊》上之《随》三。若拘泥于一阴一阳两两相孚 则《随》二可以之五，《随》五可以之二。《随》初可以之《蛊》四。但以成已成物而论，《随》初、二、五、爻皆已各得其正。若《随》二之五 或《随》五之二 则两爻皆不正 乃变已正之爻为不正矣。若以《随》初至《蛊》四 则《随》初《蛊》四 原为已正之爻变而为不正 此乃枉己而不正人者也，于己无成，于人无毁。焦氏依例得旁通图如下：



夫旁通之义由来已古，于文言则有谓“六爻发挥旁通情也”。陆绩注谓《乾》六爻发挥变动旁通于《坤》，《坤》来入《乾》以成六十四卦，故曰旁通情也（见《集解》），虞翻于此无注释 或注释已亡）张惠言《周易虞氏义》则谓“当

爻交错谓之发挥，全卦对易谓之旁通”。所谓全卦对易者，证以虞氏言旁通之卦，乃两卦阴阳相对之意也。阴阳两两相对之卦固应旁通，但其所以旁通及如何旁通似无说明。考陆绩注云：“《乾》六爻发挥变动旁通于《坤》，《坤》来入《乾》以成六十四卦。此乃谓六十四卦之来，由于《乾》《坤》六爻之发挥变动，乾坤平行相索而生六子，八卦相错而生六十四卦，今谓六十四卦由乾坤两卦之旁通而生，似有未妥”。似于六十四卦之相互旁通无关。盖前者所以说明生卦之原；后者所以说明卦生之后爻与爻间行动之方式。王引之则谓：“刚健中正之卦发动而成六爻。非谓已成六爻，发动而成他卦也。”（见王引之《经义述闻》卷二）盖王氏主张本卦之爻应取象于本卦。故以为六爻发挥。乃发挥于刚柔以生爻，实指两卦而言。非谓阴阳相反之卦爻，可以旁通也。类似王氏之主张，实可代表说“易”者之一派。即于卦爻辞解释应于本卦本爻之时位寻其意义，不得以他卦他爻之辞义解说此卦此爻之辞义。其弊正坐于焦氏所谓‘据一爻一卦而不理会全书’（《易话》上）‘执一卦一爻以望文生义’（《易图略》）作者于初读王弼《易注》、朱子《本义》时，非不感其义理显豁，文辞条达，惟于《易》辞之同条并举，多卦杂出，终无以得其解说。于《乾》有‘元亨利贞’，于《坤》则有‘元亨利牝马之贞’，而于吉凶悔吝之辞，则多卦杂见，若一一自本卦本爻求解，如船山先生之‘即象言象，即彖言象，即爻言爻’，有时虽能言之成理，但终无以畅理知之欲。虞氏言旁通矣，但循其《易》注，于旁通之所以然，亦终无以得其究竟。盖旁通之说，由来甚古，渐失真谛，虞氏于此似有所悟，但证之经文，则无以条贯，于是后世解经者，积非成是，沿误相传。焦氏旁通发千古之幽光，重振其说。于经之言旁通者举三十条以为证（详见《易图略》），今不一一具引。撮其要：盖‘凡两卦旁通，每以彼卦之意，系于此卦之下。’（《易话》上）

<p>乾 坤</p>	<p>震 巽</p>	<p>坎 离</p>	<p>艮 兑</p>
<p>同人 师</p>	<p>比 大有</p>	<p>随 蛊</p>	<p>渐 归妹</p>
<p>屯 鼎</p>	<p>家人 解</p>	<p>革 蒙</p>	<p>蹇 睽</p>
<p>小畜 豫</p>	<p>复 姤</p>	<p>夬 剥</p>	<p>谦 履</p>
<p>节 旅</p>	<p>贲 困</p>	<p>丰 涣</p>	<p>井 噬嗑</p>
<p>临 遯</p>	<p>升 无妄</p>	<p>大畜 萃</p>	<p>大壮 观</p>
<p>需 晋</p>	<p>明夷 讼</p>	<p>泰 否</p>	<p>损 咸</p>
<p>恒 益</p>	<p>中孚 小过</p>	<p>大过 颐</p>	<p>既济 未济</p>

如卦之言‘有言’者，于《明夷》之初九谓‘主人有言’，于《讼》初六谓‘不永所事，小有言，终吉’，《象》曰：‘虽小有言，其辨明也’；于《需》九二则谓‘需于沙，小有言，终吉’，《象》曰：‘虽小有言，以终吉也’；于《困》卦辞则谓‘有言不信’，《象》曰：‘有言不信，尚口乃穷也’；于《夬》九四谓‘闻言不信’，《象》曰：‘闻言不信，聪不明也’；于《艮》六五则谓‘艮其辅，言有序’。于《家人·象》曰：‘君子以言有物’；于《革》九三则谓‘革言三就，有孚’。《象》曰：‘革言三就，又何之矣’；于《震》卦辞谓‘笑言哑哑’，《象》曰：‘笑言哑哑，后有则也’；又初九亦谓‘笑言哑哑’，上九则谓‘婚媾有言’；于《渐》初六则谓‘鸿渐于干，小子厉，有言’；于《中孚》九二《系辞传》赞曰：‘君子居其室，出其言善，则千里之外应之，况其迩者乎；居其室，出其言不善，则千里之外违之，况其迩者乎’；于《节》初九《系辞传》赞曰：‘乱之生也，则言语以为阶。’

卦之‘有言’者，指《兑》而言。大概《兑》居上，有言为宜；《兑》居下，有言不宜。困䷮、夬䷪、需䷄、明夷䷣、讼䷅、中孚䷼、节䷻，盖俱为有言不宜者也。《中孚》、《节》之《兑》言居下，故《系辞传》于《中孚》赞曰：‘出言善，则千里之外应之。’此盖指《中孚》与《小过》之旁通也。《中孚》二之《小过》五成《益》、《咸》，《咸》四之初成《既济》，《益》上之三成《既济》；《既济》与《益》，《既济》与《咸》，不得更成两《既济》，是为当位。‘出其言不善，则千里之外违之。’谓《中孚》上之三成《需》，《小过》四之初成《明夷》，《需》二之《明夷》五则各成两《既济》，是为失道（焦氏当位失道之说，当于时行中详论之）。《系辞传》于《节》初九赞曰：‘乱之生也，则言语以为阶。’《困·彖传》曰：‘有言不信，尚口乃穷也。’盖《困》二不之《贲》五而四之初成《节》，《节》下《兑》为口，《贲》上又之《困》三成《需》，《需》二三四亦互《兑》，口上加口，故云‘尚口’。今《系传》于《节》谓‘言语为阶’，盖《困》四之初为《节》，下《兑》为言。《节》三之旅上，则《节》成《需》。

于是《兑》之在三者进而在四 如升阶之级 故谓“言语为阶”正所以与“有言不信 尚口乃穷”相勾贯者也。《中孚》与《节》之有言 为有言之至不当者也。卦爻辞虽未言之，而《系传》中举而赞之。

《困》与《夬》，《兑》言居上 应为宜于有言者矣。而《困》则谓“有言不信”，《夬》则谓“闻言不信”。夫《困》与《贲》旁通 依二五先行而上下应之道则成《家人》、《屯》、《既济》、《咸》四卦 是为当位。今《困》二不之《贲》五 而四之初 则《困》成《节》，《节》之《兑》居下。《贲》上又之《困》三 成《需》（即《贲》上于《困》四之初 成《节》后再之《节》三也），《贲》成《明夷》，《需》二之《明夷》五 成两《既济》是为失道。《节》之《兑》居下 而《需》二三四互《兑》亦居下 是为“有言不信”；《需》《兑》，《节》《兑》 口上加口 是为“尚口乃穷”。又《困》与《贲》为旁通 若《困》二之《贲》五 则为《家人》、《萃》 乃互为旁通（盖《家人》旁通解 而解二之五为《萃》。《萃》旁通《大畜》 而《大畜》二之五又成《家人》）成《节》（《困》四之初 成《需》（《贲》上之《节》三）则不相旁通；“有言不信”者盖为此也。《夬》九四谓“闻言不信”，《夬》与《剥》为旁通 依二五先行而上下应之道 则成《既济》、《益》、《革》、《蹇》四卦 是为当位。今《夬》二不之《剥》五 而《夬》四之《剥》初 则《夬》成《需》，《需》上下无《兑》 以二三四互《兑》为言。《需》之上为《坎》，《坎》为耳 是故谓之“闻言不信”者。盖亦以《夬》四之初 成《颐》 又上之三 成《明夷》，《剥》上之四 成《谦》，《夬》又以四之《剥》初 又成《明夷》，《需》二之《明夷》五 各成两《既济》 是又为失道而不见信于人者也。《困》、《夬》两卦，《兑》虽居上，但以其旁通乖道，以致虽有所言而无以取信于人。言虽闻于人，而以听者之聪不明（《象传》于《夬》曰：“聪不明”）亦终无以见信。《明夷》与《讼》两无《兑》象 于《明夷》则谓“主人有言”于《讼》则谓“小有言终吉”；《需》之二三四互《兑》亦谓“小有言终吉”；其故盖《困》二不之《贲》五 成《需》，《节》二不之《旅》五 而成《需》，

《贲》、《旅》各成《明夷》；《明夷》旁通《讼》不依二五先行上下应之道则《讼》两成《需》而《明夷》仍为《明夷》故有言“吝”指《需》而言者也。所谓“小有言”者盖《旅》、《贲》五俱柔故《彖》称小亨称“小利有攸往”。《旅》、《贲》既不依二五先行上下应之道而成《明夷》成《需》则为“有言”而《明夷》之五仍柔故谓“小有言”也。故《需》之“小有言”实自《旅》、《贲》来。《讼》之“小有言”者盖《讼》与《明夷》旁通不依二五先行上下应之道，《讼》两成《需》，《明夷》仍是《明夷》故亦谓“小有言”。任何旁通两卦若因变而各得《需》与《明夷》两卦则《需》二之《明夷》五成两《既济》是为失道而凶。但《象传》于《讼》则谓“虽小有言其辩明也”于《需》则谓“小有言以终吉也”。所谓“辩明”者所谓“以终吉”者盖以《讼》旁通《明夷》，《需》旁通《晋》以二五先行上下应之道各得《既济》、《益》、《既济》、《咸》四卦，而无两成《既济》之凶。是为逢凶化吉，迁善改过之道也。《明夷》之“主人有言”盖《明夷》为《小过》四之初，《小过》旁通《中孚》，《小过》既成《明夷》矣若《中孚》上又之三则成《需》，《中孚》下为《兑》，《需》二三四互《兑》故《明夷》亦为“有言”其有言而称主人者。卦之称主者除《明夷》外，则有《丰》之初九称“遇其配主”盖《明夷》之主即《丰》之主其说以《丰》四之《涣》初为《小过》四之初之比例即《丰》四之《涣》初，《丰》成《明夷》，《小过》四之初亦成《明夷》；《丰》五之《涣》二为“遇配主”，《丰》二不之《丰》五而《丰》四之《涣》初，《丰》成《明夷》，《涣》成《中孚》，《中孚》二若孚于《小过》五则为“遇”（《小过》六二谓“遇其妣”；“遇其臣”遇者谓与《中孚》孚也）盖《中孚》二原为《小过》五之主人。今《中孚》二不之《小过》五是则《小过》之主仍在《中孚》，《中孚》上之三成《需》是为“主人有言”矣。以上盖俱所以发明“有言”之不宜。至于《震》之“笑言哑哑”，上六“婚媾有言”盖《震》与《巽》旁通，《震》五不先之《巽》二而三之《巽》上则《震》成《丰》，《巽》成《井》若执

迷而不悟 更以四之初 则为《明夷》、《需》矣 是乃失道之凶(《需》二之《明夷》五成两《既济》)今于《丰》则以《涣》二之《丰》五,《丰》成《革》,《涣》成《观》,于《丰》三四五互《兑》为言 今更以《涣》二之《丰》五成《革》,《革》上又为《兑》 是则言而又言者 此言而又言者,乃以《丰》、《涣》相孚之故 故谓“婚媾有言”。《渐》之初六“鸿渐于干小子厉有言”盖《渐》与《归妹》旁通,《渐》与《归妹》俱为《中孚》《小过》相错,《归妹》二之五即《中孚》二之《小过》五,《中孚》二之《小过》五 于《中孚》则为“其子和之”今《归妹》二不之五 而四之《渐》初 则为“小子厉”;《归妹》成《临》,《渐》成《家人》 若更以《渐》上之《归妹》三 则《渐》成《既济》,《归妹》成《泰》,《泰》二之五亦成《既济》 两成《既济》是为凶为亡。是为《渐》于干,干 据《礼记大传注》犹空也 盖指其成两《既济》而言者也。若于《渐》成《家人》时 更变通于《解》,《解》二之五成《萃》,《萃》上为《兑》 言而居上,故称《无咎》(《萃》于初六、六三 上六三言无咎)《家人》通解而“有言”即《丰》通《涣》而“有言”之比例。据《尔雅·释诂》:“鸿,昏、于、显、间、代也” 则鸿者即昏也。以比例言“鸿渐于干”而“有言”即“昏媾”而“有言”也。据此是则《震》之“笑言哑哑”“昏媾有言”以其旁行不流 变动趣时,《丰》、《涣》相孚之故。《渐》之“有言”亦以其旁通趣时,《家人》孚于《解》之故。“《革》言三就有孚”,亦以旁通于《蒙》之故。《艮》之《兑》在上 故六五谓“言有序”。《象传》于《家人》赞之谓“言有物”,“言有物”即“言有序”也。盖《艮》与《兑》旁通,《艮》五之《兑》二更以《艮》初之《兑》四 则《艮》成《家人》,《家人》旁通于《解》,《解》二之五 更以《家人》上之《解》三 则《解》成《咸》,《咸》为《兑》上《艮》下,《兑》言,《艮》指有执言之象,故《象传》于上六曰“咸其辅颊舌 滕口说也”。《咸》之有利 盖以其言之有物故也 其详情参看焦氏《易通释》、《易话》)

总上所言,焦氏通辞,非枝枝节节为一字一句求解。于“有言”

一辞必综全经之“有言”寻其脉络之所在 抉其爻之之道路 此所谓横通者也。至于“有言不信”、“闻言不信”、“小有言”、“主人有言”、“鸿渐于干 小子厉有言”、“昏媾有言”无不字字说明根据 此乃纵通者也。而求所以横通纵通，则以“旁行不流，变通趣时”八字，以明其辞之所之。旁行者盖即旁通也，变通趣时者亦旁通也。若旁通以二五先行而上下应之，是为当位之吉，是为旁行而不流。若二五不先行 而三上 初四先行 是为失道之凶 于此若能变通而趣时 即不于三上相之之后 更殿以初四 或初四相之之后 更殿以三上 而各旁通他卦 是则逢凶仍可化吉 有过而终能迁善者也。

焦氏言旁通 不特于上举之“有言”一例中言之 其旁通当位失道之步骤 亦不特于上举一例中遵守之 盖全《易》无不遵守之。是故可以标名为易例，庶几吾人据之以观变玩辞，通得失之报，究神明之几。

唯吾于焦氏言旁通，约有数义存疑，标而出之，以求教于高明。焦氏于旁通之卦谓十二爻必有六爻静，六爻动。而其旁通之结果，各成两《既济》。其故焦氏谓：

卦始于《乾》《坤》 初与初索成《震》《巽》 二与二索成《坎》《离》 三与三索成《艮》《兑》；此《乾》《坤》平列也。……故旁通之义 即由一索、再索、三索之义而推。索即摩（《图略》一）

准是义，则凡旁通之卦，必须两卦平列，以其一阴一阳两两相孚 相互交换其不正之爻为位正之爻 其结果而成两《既济》。是则本卦虽有因未正之爻而使之变为位正之爻，但不得谓之为旁通。如临䷒二应之五 必俟遯䷠初之四，《遯》上之《临》 三 方能谓为旁通 因必如此方成两《既济》而十二爻皆正也。自《临》言，《临》二之五不得谓之为旁通，《遯》初之四亦不得谓之为旁通。是则所谓“自身旁通”一辞实含自相矛盾之义。惟自焦氏《易图略》旁通图观之，《泰》之与《否》（为《乾》、《坤》相错），《损》之与《咸》（为《艮》、《兑》相

错),《恒》之与《益》(为《震》、《巽》相错),《既济》之与《未济》(为《坎》、《离》相错)只有自身之爻变而无相互之旁通。《泰》二之五成《既济》,《否》上之三初之四成《既济》,《咸》初之四成《既济》;《损》上之三二之五成《既济》;《益》上之三成《既济》,《恒》二之五初之四成《既济》;《未济》则二之五初之四上之三方成《既济》,《既济》六爻皆正而无所变动。《泰》、《否》,《损》、《咸》,《恒》、《益》,《既济》、《未济》不特以其阴阳相孚而应旁通且其旁通于辞亦为有据,但此八卦相互之爻位,只有自身之变动,而无相互之爻之,此于焦氏所谓旁通之义系由乾坤平列一索再索三索之义而推则似有牴牾。岂《泰》、《否》、《损》、《咸》、《恒》、《益》、《既济》、《未济》八卦根本于旁通为特例;抑焦氏所言旁通之定义,应加修正,使上举八卦之所以旁通更得一完满之解说乎?

又焦氏论荀爽之“升降”谓“荀氏明升降于《乾》《坤》二卦而诸卦不详。虞氏以旁通解《易》,而不详升降之义。顾《乾》《坤》之升降即《乾》《坤》之旁通而诸卦之旁通乃《乾》《坤》之升降也”考荀氏言升降如解“日月合其明”(《乾·文言传》)云“《坤》五之《乾》二成《离》,《乾》二之《坤》五为《坎》”;解“含宏光大”云“《乾》二居《坤》五为含,《坤》五居《乾》二为宏,《坤》初居《乾》四为光,《乾》四居《坤》初为大”是则荀氏所谓《乾》《坤》升降者乃以《乾》《坤》两卦平行相索而言者也。焦氏谓《乾》《坤》之升降即《乾》《坤》之旁通,于理至当。但谓诸卦之旁通乃《乾》《坤》之升降,此说似有未妥。夫《乾》《坤》平行相索而生六子八卦交互相错共得六十四卦,于生卦之后,平列观其阴阳两两相孚而得旁通。旁通为一事,六十四卦由《乾》《坤》相索,交互相错而生,则更为一事。如依荀爽之升降说,谓六十四卦之旁通为阴阳之升降则可。谓六十四卦之旁通即乾坤之升降,于此则乾坤非指卦言,乃取其《乾》为阳物,《坤》为阴物之义;于此焦氏无明文之说明,而使人费解者也。又焦氏谓“若

《乾》与《坤》重为《否》、《泰》则《否》四之初即一索也。《泰》二之五即再索也；《否》上之三即三索也。若《乾》与《乾》重、《坤》与《坤》重则《乾》四之《坤》初即《否》四之初也。《乾》二之《坤》五即《泰》二之五也。《乾》上之《坤》三即《否》上之三也。夫《否》《泰》两卦乃《乾》《坤》两卦之相错，自比例言，《否》四之初可以为《乾》四之《坤》初之比例，《泰》二之五可以为《乾》二之《坤》五之比例。但谓《乾》四之《坤》初即《否》四之初，《乾》二之《坤》五即《泰》二之五，于辞有语病，于事实不符。且《泰》、《否》两卦之旁通谓之为乾、坤之升降（亦以比例言），于理尚可解说，但于非乾坤相错之他六十卦，谓为乾、坤之升降，不特于理无据，且悖于事实。

“时行”者，以爻之之当位失道，变而通之，使反复趋时变通不穷者也。前吾于焦氏言旁通例中，于爻之得位失道已言之矣，即爻以二五先行，而三上、初四随之者为得为吉；否则，二五不先行，而三上、初四先行为失为凶。惟易道变动不居，于吉则可变凶，于凶亦可化吉。如《乾》二先之《坤》五，四之《坤》初随之，则《乾》成《家人》，《坤》成《屯》，是为当位而吉者也。或以上之《坤》三随之，《乾》成《革》，《坤》成《蹇》，是亦为当位而吉者也。但若《家人》上之《屯》三，或《革》四之《蹇》初，则各成两《既济》，是为由吉变凶者矣。若变而通之，《家人》通《解》，《屯》通《鼎》，《蹇》通《睽》，《革》通《蒙》，是为虽凶犹可化吉。盖凡旁通之卦，初四先行继之以三上，或三上先行继之以初四，必得《明夷》、《需》或《既济》、《泰》，是为失道之失道。凡于旁通后得《家人》、《屯》、《革》、《蹇》或《既济》、《咸》或《既济》、《益》者，是为当位之吉。总六十四卦而言，以当位而得《家人》、《屯》、《革》、《蹇》者，计有《乾》《坤》、《坎》《离》、《震》《巽》、《艮》《兑》、《同人》《师》、《比》《大有》、《随》《蛊》、《渐》《归妹》十六卦。以当位而得《家人》、《屯》、《既济》、《咸》者，计有《家人》《解》、《屯》《鼎》、《小畜》《豫》、《复》《姤》、《节》《旅》、《贲》《困》、《临》《遯》、《大

畜》《萃》十六卦。以当位而得《既济》、《益》、《革》、《蹇》者计有《革》《蒙》、《蹇》《睽》、《夬》《剥》、《谦》《履》、《丰》《涣》、《井》《噬嗑》、《升》《无妄》、《大壮》《观》十六卦。以当位而得《既济》、《益》、《既济》、《咸》者计有《需》《晋》、《明夷》《讼》、《泰》《否》、《损》《咸》、《恒》《益》、《中孚》《小过》、《大过》《颐》、《既济》《未济》十六卦。以失道而得《明夷》、《需》、《明夷》、《需》四卦者计《乾》《坤》、《坎》《离》、《震》《巽》、《艮》《兑》、《小畜》《豫》、《复》《姤》、《夬》《剥》、《谦》《履》、《节》《旅》、《贲》《困》、《丰》《涣》、《井》《噬嗑》、《需》《晋》、《明夷》《讼》、《中孚》《小过》、《大过》《颐》三十二卦。以失道而得《既济》、《泰》、《既济》、《泰》四卦者计《同人》《师》、《比》《大有》、《随》《蛊》、《渐》《归妹》、《家人》《解》、《屯》《鼎》、《革》《蒙》、《蹇》《睽》、《临》《遯》、《升》《无妄》、《大畜》《萃》、《大壮》《观》、《泰》《否》、《损》《咸》、《恒》《益》、《既济》《未济》三十二卦。无论其为当位失道，必须变而通之使能尽利；反而复之使不困穷。焦氏准此论“时行”要点凡三：

（一）凡旁通之卦二五先行，三上或初四应之，是为大中而上下应，乃当位之吉，是为元亨。无论其所得为《家人》、《屯》、《革》、《蹇》、《咸》、《益》、《既济》（凡大中上下应之卦其结果必不出此七卦）不反而复之则《家人》上之《屯》三，《革》四之《蹇》初，《咸》四之初，《益》上之三，都各成两《既济》，是为终止道穷。其始虽为元亨，而终则为贞凶，此危道也，由吉变凶者也。若能变而通之，《家人》反为《解》，《屯》反为《鼎》，《革》反为《蒙》，《蹇》反为《睽》，《咸》反为《损》，《恒》反为《益》，是为由反而仍得一阴一阳之道。若更以《解》二之五成《萃》，《鼎》二之五成《遯》，《蒙》二之五成《观》，《睽》二之五成《无妄》，《损》二之五成《益》，《恒》二之五成《咸》，是为由反而《复》，《复》者复乎二五先行之道也。盖凡旁通之两卦，于大中上下应之后而仍能复乎二五先行之道，则必须由反而得。如旁通卦以三上或初四先行，其结果不为《明夷》、《需》，必为《既济》、

《泰》。《需》二之《明夷》五可得两《既济》，《泰》二之五亦可得《既济》，是虽能复乎二五先行之道，但非由反而来；且既成两《既济》，于变化实为穷终。焦氏于此虽无说明，吾人可以按理而推得之也。前言《家人》反为《解》，《屯》反为《鼎》，《革》反为《蒙》，《蹇》反为《睽》，《益》反《恒》，《咸》反为《损》，一一仍能复乎二五先行之道如于二五先行之后，更殿以上应（上之三）或下应（初之四），则《家人》、《屯》、《革》、《蹇》、《益》、《咸》各成《既济》而《解》、《鼎》、《恒》各成《咸》；《蒙》、《睽》、《损》各成《益》成《既济》为有终成《咸》成《益》则为有始盖成《既济》则六爻皆正是为贞于易道为终止若旁通之两卦一得《既济》，一得《咸》或《益》是由贞而后利或由利而后贞。但《咸》四之初又成《既济》益上之三亦成《既济》是则有始而又有终矣。于此则《咸》必须旁通《恒》，益必须旁通《损》。《既济》必须旁通《未济》是为大中上下应之道不远而复矣。凡旁通卦，不论其为由二五先行当位变通；或由三上或初四先行失道变通；其结果或兼元亨而利贞，或兼元而利贞或兼亨而利贞。于既得利贞之后，更反复之则又为元亨，如是循环不已，而各以元亨利贞为标的，可以扮演至于无穷。兹将焦氏二五先行上下应图撮要如下：























元亨利贞图第一：

二五先行	下 应	上 应
䷀ 乾	成家人	成 革
䷁ 坤	成 屯	成 蹇
䷄ 离	成家人	成 革
䷆ 坎	成 屯	成 蹇
䷲ 震	成 屯	成 革
䷫ 巽	成家人	成 蹇









续 表

二五先行	下 应	上 应
 兑	成 屯	成 革
 艮	成家人	成 蹇
 比	成 屯	成 蹇
 大有	成家人	成 革
 师	成 屯	成 蹇
 同人	成家人	成 革
 渐	成家人	成 蹇
 归妹	成 屯	成 革
 蛊	成家人	成 蹇
 随	成 屯	成 革
 需	成既济	成既济
 晋	成 益	成 咸
 明夷	成既济	成既济
 讼	成 益	成 咸
 中孚	成 益	成既济
 小过	成既济	成 咸
 大过	成既济	成 咸
 颐	成 益	成既济
 临	成 屯	成既济
 遯	成家人	成 咸
 萃	成 屯	成 咸
 大畜	成家人	成既济

续 表

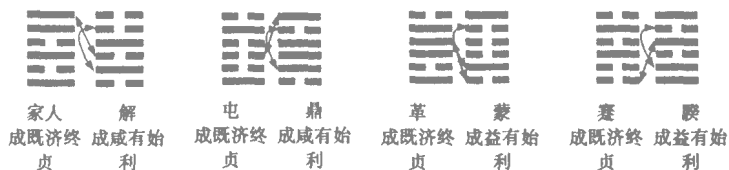
二五先行	下 应	上 应
 解	成 屯	成 咸
 家人		成既济
 泰	成既济	成既济
 否	成 益	成 咸
 既济		
 未济	成 益	成 咸
 姤	成家人	成 咸
 复	成 屯	成既济
 旅	成家人	成 咸
 节	成 屯	成既济
 贲	成家人	成既济
 困	成 屯	成 咸
 观	成 益	成 蹇
 大壮	成既济	成 革
 屯		成既济
 鼎	成家人	成 咸
 恒	成既济	成 咸
 益		成既济
 小畜	成家人	成既济
 豫	成 屯	成 咸
 井	成既济	成 蹇
 噬嗑	成 益	成 革

续 表

二五先行	下 应	上 应
 谦	成既济	成 蹇
 履	成 益	成 革
 夬	成既济	成 革
 剥	成 益	成 蹇
 丰	成既济	成 革
 涣	成 益	成 蹇
 无妄	成 益	成 革
 升	成既济	成 蹇
 睽	成 益	成 革
 蹇	成既济	
 革	成既济	
 蒙	成 益	成 蹇
 损	成 益	成既济
 咸	成既济	

上为元亨

于元亨之后 更能反而复之 即于《家人》、《屯》、《革》、《蹇》、《益》、《咸》、《既济》七卦使各有所通 而不成两《既济》 是为由元亨而利贞；成两济则贞凶。其图如下：





(上图原见焦氏《图略》，《既济》与《未济》两卦补入。此图标名作者以意为之)

(二) 变通之道，非必俟大中上下应后行之，后二五既行之后，即变通他卦 由元而复为元 如《乾》二之《坤》五，《乾》成《同人》，《坤》成《比》；《坎》二之《离》五，《坎》成《比》，《离》成《同人》于此不俟上下应即变而通之 即《同人》通《师》，《比》通《大有》。如此则仍反乎二五先行之道。

二五先行当位，变通反复其道，图第二

䷀ 乾	䷌ 同人	䷌ 同人
䷁ 坤	䷇ 比	䷆ 师
䷂ 坎	䷇ 比	䷇ 比
䷄ 离	䷌ 同人	䷍ 大有
䷊ 巽	䷩ 益	䷴ 渐
䷲ 震	䷐ 随	䷵ 归妹
䷪ 夬	䷰ 革	䷰ 革
䷖ 剥	䷓ 观	䷃ 蒙
䷺ 涣	䷓ 观	䷓ 观
䷶ 丰	䷰ 革	䷡ 大壮
䷯ 井	䷦ 蹇	䷦ 蹇
䷔ 噬嗑	䷘ 无妄	䷘ 睽
䷉ 履	䷘ 无妄	䷘ 无妄
䷎ 谦	䷦ 蹇	䷭ 升

䷉ 中孚	䷩ 益	䷩ 益
䷽ 小过	䷞ 咸	䷟ 恒
䷹ 兑	䷐ 随	䷐ 随
䷋ 艮	䷴ 渐	䷴ 蛊
䷌ 小畜	䷤ 家人	䷤ 家人
䷏ 豫	䷬ 萃	䷬ 解
䷮ 困	䷬ 萃	䷬ 萃
䷪ 贲	䷤ 家人	䷍ 大畜
䷫ 姤	䷴ 遯	䷴ 遯
䷗ 复	䷂ 屯	䷒ 临
䷻ 节	䷂ 屯	䷂ 屯
䷷ 旅	䷴ 遯	䷱ 鼎
䷛ 大过	䷞ 咸	䷞ 咸
䷚ 颐	䷩ 益	䷮ 损
䷅ 讼	䷋ 否	䷋ 否
䷣ 明夷	䷾ 既济	䷾ 泰
䷄ 需	䷾ 既济	䷾ 既济
䷢ 晋	䷋ 否	䷿ 未济

（上图原见于焦氏《易图略》“时行”图中 焦氏注谓“二五先行当位变通不穷”。细案《乾》《坤》、《坎》《离》各以二之五而得《同人》、《比》两卦。于《同人》《比》无大中之道 若以《同人》上之《比》三 更继之以四之《比》初 则成两《既济》是为道穷。故必须变而通之，《同人》通《大有》如是则《师》之二五虽不能与《同人》相孚 但《师》二可以通五；《大有》二亦可以通五 是为由反而复乎二五之道。但以上图观之第一排之《乾》《坤》《坎》《离》等三十二卦 虽可由二五先行，不俟上下应而即变通仍复乎二五之道，但第三排《同人》《师》《比》《大有》等三十二卦 二五先行 变而通之 仍为原有之

三十二卦。即《同人》《师》二五先行为《同人》《比》；《比》《大有》二五先行仍为《同人》《比》。变而通之《同人》乃通《师》，《比》通《大有》也。故此图所示者乃为《乾》《坤》《坎》《离》等三十二卦依变通而反复其道也。即由元不俟亨而复为元也。但此例只能行诸《乾》《坤》《坎》《离》等三十二卦而不能行诸《同人》《师》《比》《大有》等三十二卦。盖《同人》《师》《比》《大有》等旁通之卦，其二五先行之道只行于一卦之自身，非相互交易。此盖“时行”的一种方式，非若大中上下应元亨利贞图之能普遍应用于六十四卦也。）

（三）止列第一图乃以旁通卦大中上下应之后，变而通之，于《家人》、《屯》、《蹇》、《革》、《咸》、《益》、《既济》后，使各有所孚，因反而复乎二五之道，即由元亨而后利贞者也。第二图所示，于二五先行后，不更以上下应之，即行旁通他卦，即所以由元而复元者也。但只限于三十二卦。今更于失道而变通之。夫失道有两义，不俟二五先行，即以初四行之，或即以三上行之，是为失道。二五不先行，初四先行更继之以三上，或三上先行继之以初四，是为失道之失道。又二五先行继之以初四更继之以三上皆成《既济》亦为失道之穷。凡此都可变通。

初四先行不当位而通之，仍大中而上下应，图第三

䷀ 乾	䷌ 小畜	䷌ 小畜
䷁ 坤	䷗ 复	䷗ 豫
䷲ 震	䷗ 复	䷗ 复
䷫ 巽	䷌ 小畜	䷫ 姤
䷁ 坎	䷻ 节	䷻ 节
䷝ 离	䷌ 贲	䷷ 旅
䷌ 艮	䷌ 贲	䷌ 贲
䷹ 兑	䷻ 节	䷮ 困
䷌ 同人	䷤ 家人	䷤ 家人

䷆ 师	䷒ 临	䷧ 解
䷵ 归妹	䷒ 临	䷒ 临
䷴ 渐	䷤ 家人	䷴ 遯
䷇ 比	䷂ 屯	䷂ 屯
䷍ 大有	䷍ 大畜	䷱ 鼎
䷌ 蛊	䷍ 大畜	䷍ 大畜
䷐ 随	䷂ 屯	䷇ 萃
䷰ 革	䷾ 既济	䷾ 既济
䷃ 蒙	䷨ 损	䷿ 未济
䷥ 睽	䷨ 损	䷨ 损
䷥ 蹇	䷾ 既济	䷞ 咸
䷘ 无妄	䷩ 益	䷩ 益
䷭ 升	䷊ 泰	䷊ 恒
䷡ 大壮	䷊ 泰	䷊ 泰
䷓ 观	䷩ 益	䷋ 否
䷶ 丰	䷣ 明夷	䷣ 明夷
䷺ 涣	䷣ 中孚	䷅ 讼
䷉ 履	䷣ 中孚	䷣ 中孚
䷎ 谦	䷣ 明夷	䷣ 小过
䷯ 井	䷄ 需	䷄ 需
䷔ 噬嗑	䷚ 颐	䷚ 晋
䷖ 剥	䷚ 颐	䷚ 颐
䷪ 夬	䷄ 需	䷪ 大过

三上先行不当位 变而通之 仍大中而上下应 图第四

䷀ 乾 ䷪ 夬 ䷪ 夬

䷁ 坤	䷎ 谦	䷖ 剥
䷊ 艮	䷎ 谦	䷎ 谦
䷹ 兑	䷪ 夬	䷉ 履
䷜ 坎	䷯ 井	䷯ 井
䷝ 离	䷶ 丰	䷶ 噬嗑
䷲ 震	䷶ 丰	䷶ 丰
䷪ 巽	䷯ 井	䷺ 涣
䷌ 同人	䷰ 革	䷰ 革
䷆ 师	䷭ 升	䷃ 蒙
䷩ 蛊	䷭ 升	䷭ 升
䷐ 随	䷰ 革	䷘ 无妄
䷇ 比	䷦ 蹇	䷦ 蹇
䷍ 大有	䷡ 大壮	䷡ 睽
䷵ 归妹	䷡ 大壮	䷡ 大壮
䷴ 渐	䷦ 蹇	䷓ 观
䷤ 家人	䷾ 既济	䷾ 既济
䷧ 解	䷟ 恒	䷟ 未济
䷱ 鼎	䷟ 恒	䷟ 恒
䷂ 屯	䷾ 既济	䷩ 益
䷒ 临	䷊ 泰	䷊ 泰
䷹ 遯	䷞ 咸	䷞ 否
䷲ 萃	䷞ 咸	䷞ 咸
䷍ 大畜	䷊ 泰	䷨ 损
䷌ 贲	䷣ 明夷	䷣ 明夷
䷮ 困	䷛ 大过	䷛ 讼

䷫ 姤

䷛ 大过

䷛ 大过

䷗ 复

䷖ 明夷

䷗ 颐

䷷ 旅

䷽ 小过

䷽ 小过

䷻ 节

䷄ 需

䷄ 中孚

䷈ 小畜

䷄ 需

䷄ 需

䷏ 豫

䷽ 小过

䷢ 晋

(以上两图亦见焦氏《易图略》惟初四先行失道变通仍大中上下应之卦 只能行之于《乾》《坤》《震》《巽》、《坎》《离》《艮》《兑》、《同人》《师》《归妹》《渐》、《比》《大有》《蛊》《随》、《革》《蒙》《睽》《蹇》、《无妄》《升》《大壮》《观》、《丰》《涣》《履》《谦》、《井》《噬嗑》《剥》《夬》等三十二卦。《小畜》《豫》《复》《姤》、《节》《旅》《贲》《困》、《家人》《解》《临》《遯》、《屯》《鼎》《大畜》《萃》、《既济》《未济》《损》《咸》、《益》《恒》《泰》《否》、《明夷》《讼》《中孚》《小过》、《需》《晋》《颐》《大过》等三十二卦则不能行之。如《小畜》与《豫》旁通初四先行，《豫》成《复》，《小畜》仍为《小畜》变而通之《复》通《姤》，《小畜》仍通《豫》。《复》与《姤》旁通初四先行，《姤》成《小畜》，《复》仍为《复》变为通之，《复》仍通《姤》，《小畜》仍通《豫》实为循环其道。非若《乾》《坤》《震》《巽》各以初四先行变通而得《小畜》与《豫》《复》与《姤》之大中上下应之道也。推之《节》《旅》《贲》《困》诸卦亦然。其故《小畜》与《豫》旁通，《复》与《姤》旁通 其初四先行之道只见于《豫》、《姤》两卦之自身而未及《小畜》与《复》也。其他卦亦然。又三上先行变通仍大中上下应之卦，只行于《乾》《坤》《艮》《兑》、《坎》《离》《震》《巽》、《同人》《师》《蛊》《随》、《比》《大有》《归妹》《渐》、《家人》《解》《鼎》《屯》、《临》《遯》《萃》《大畜》、《贲》《困》《姤》《复》、《旅》《节》《小畜》《豫》等三十二卦而《夬》《剥》《谦》《履》、《井》《噬嗑》《丰》《涣》、《革》《蒙》《升》《无妄》、《蹇》《睽》《大壮》《观》、《既济》《未济》《恒》《益》、《泰》《否》《咸》《损》、《明夷》《讼》《大过》《颐》、《小过》《中孚》《需》《晋》等三十二卦则不能行之。盖《夬》《剥》

上之三，《剥》成《谦》，《夬》仍为《夬》；《谦》《履》上之三，《履》成《夬》，《谦》仍为《谦》；《井》《噬嗑》上之三，《噬嗑》成《丰》，《井》仍为《井》；《升》《无妄》上之三，《无妄》成《革》，《升》仍为《升》。与《小畜》《豫》《复》《姤》之循环其道相同。总六十四卦而言，初四先行虽变通仍不得大中上下应者，计有《小畜》《豫》、《复》《姤》、《节》《旅》、《贲》《困》、《家人》《解》、《临》《遯》、《屯》《鼎》、《大畜》《萃》等十六卦。三上先行虽变通仍无以见大中上下应者，计《夬》《剥》、《谦》《履》、《井》《噬嗑》、《丰》《涣》、《革》《蒙》、《升》《无妄》、《蹇》《睽》、《大壮》《观》等十六卦。初四三上先行虽变通，俱无以见大中上下应者，计《既济》《未济》、《损》《咸》、《恒》《益》、《泰》《否》、《明夷》《讼》、《中孚》《小过》、《需》《晋》、《颐》《大过》等十六卦。盖以其初四先行，或三上先行，或初四先行继之以三上，俱行诸旁通卦中之某一卦而未及两卦也。第二、第三、第四三图实俱为“时行”中之特例，盖其普遍性不若第一图之能施诸六十四卦也。）

关于焦氏“时行”易例，除上所绘图外，原有当位失道图，其理于上已言之。今特撮其失道图，变而通之，以觐“时行”之妙用。二五不先行而初四先行，或三上先行，俱为失道矣。若于初四先行后更继之以三上（三上先行，初四继之同）则为失道之失道，其结果不为《明夷》《需》即为《既济》《泰》。变而通之，《明夷》通《讼》，《需》通《晋》，《既济》通《未济》，《泰》通《否》仍能复乎二五先行之道。又二五、初四、三上俱行之卦，其结果虽俱为《既济》，变而通于《未济》，仍为不穷。其图如下：

失道之失道变通 仍大中上下应 图第五

变 而 通 之			
乾 ☰ 坤 ☷	四之初 上之三	需 明夷	需 晋
	上之三 四之初	需 明夷	明夷 讼

续 表

	变 而 通 之		
坎 ䷜ 离 ䷝	初之四 三之上	需 明夷	需 晋
	三之上 初之四	需 明夷	明夷 讼
震 ䷲ 巽 ䷸	四之初 三之上	明夷 需	明夷 讼
	三之上 四之初	明夷 需	需 晋
艮 ䷳ 兑 ䷹	初之四 上之三	明夷 需	明夷 讼
	上之三 初之四	明夷 需	需 晋
同人 ䷌ 师 ䷆	四之初 上之三	既济 泰	既济 未济
	上之三 四之初	既济 泰	泰 否
比 ䷇ 大有 ䷍	四之初 三之上	既济 泰	既济 未济
	三之上 四之初	既济 泰	泰 否
随 ䷐ 蛊 ䷑	四之初 三之上	既济 泰	既济 未济
	三之上 四之初	既济 泰	泰 否
渐 ䷴ 归妹 ䷵	初之四 上之三	既济 泰	既济 未济
	上之三 初之四	既济 泰	泰 否

续 表

	变 而 通 之		
家人 ䷤ 解 ䷧	初之四 上之三	既济 泰	既济 未济
	上之三 四之初	既济 泰	泰 否
屯 ䷂ 鼎 ䷱	四之初 三之上	既济 泰	既济 未济
	三之上 四之初	既济 泰	泰 否
革 ䷰ 蒙 ䷃	四之初 上之三	既济 泰	既济 未济
	上之三 四之初	既济 泰	泰 否
蹇 ䷦ 睽 ䷥	初之四 上之三	既济 泰	既济 未济
	上之三 初之四	既济 泰	泰 否
小畜 ䷈ 豫 ䷏	四之初 上之三	需 明夷	需 晋
	上之三 四之初	需 明夷	明夷 讼
复 ䷗ 姤 ䷫	四之初 三之上	明夷 需	明夷 讼
	三之上 四之初	明夷 需	需 晋
夬 ䷪ 剥 ䷖	四之初 上之三	需 明夷	需 晋
	上之三 四之初	需 明夷	明夷 讼

续 表

	变 而 通 之		
谦 ䷎ 履 ䷉	初之四 上之三	明夷 需	明夷 讼
	上之三 四之初	明夷 需	需 晋
节 ䷻ 旅 ䷷	四之初 三之上	需 明夷	需 晋
	三之上 四之初	需 明夷	明夷 讼
贲 ䷖ 困 ䷮	四之初 上之三	明夷 需	明夷 讼
	上之三 四之初	明夷 需	需 晋
丰 ䷶ 涣 ䷺	四之初 上之三	明夷 需	明夷 讼
	上之三 四之初	明夷 需	需 晋
井 ䷯ 噬嗑 ䷔	初之四 上之三	需 明夷	需 晋
	上之三 初之四	需 明夷	明夷 讼
临 ䷒ 遯 ䷠	四之初 三之上	泰 既济	泰 否
	三之上 四之初	泰 既济	既济 未济
升 ䷭ 无妄 ䷘	初之四 上之三	泰 既济	泰 否
	上之三 初之四	泰 既济	既济 未济

续 表

	变 而 通 之		
大畜 ䷙ 萃 ䷬	四之初 上之三	泰 既济	泰 否
	上之三 四之初	泰 既济	既济 未济
大壮 ䷡ 观 ䷓	四之初 上之三	泰 既济	泰 否
	上之三 四之初	泰 既济	既济 未济
需 ䷄ 晋 ䷢	四之初 上之三	需 明夷	需 晋
	上之三 四之初	需 明夷	明夷 讼
明夷 ䷣ 讼 ䷅	四之初 上之三	明夷 需	明夷 讼
	上之三 四之初	明夷 需	需 晋
泰 否 ䷊ ䷋	初之四 上之三	泰 既济	泰 否
	上之三 初之四	泰 既济	既济 未济
损 咸 ䷨ ䷞	四之初 上之三	泰 既济	泰 否
	上之三 四之初	泰 既济	既济 未济
恒 益 ䷟ ䷩	四之初 上之三	泰 既济	泰 否
	上之三 四之初	泰 既济	既济 未济

续 表

	变 而 通 之		
中孚 ䷼ 小过 ䷽	四之初 上之三	需 明夷	需 晋
	上之三 四之初	需 明夷	明夷 讼
大过 ䷛ 颐 ䷚	四之初 上之三	需 明夷	需 晋
	上之三 四之初	需 明夷	明夷 讼
既济 ䷾ 未济 ䷿	四之初 上之三	既济 泰	既济 未济
	上之三 四之初	既济 泰	泰 否

焦氏“时行图”所示者，乃卦爻相之之关系。以其当位失道变通趣时而表现种种价值之等差，此种价值之等差各以一定之辞以表达之。焦氏总全《易》撮十二字 元、亨、利、贞、吉、凶、悔、吝、厉、孚、无咎以为纲，由纲而更为之目，则有所谓遇、交、求、与、艰、匪、笑、誉等。凡此诸辞，背后无不一一赋有某种逻辑运作之步调。总其要则元、亨、利、贞四者而已。盖此四德乃代表当位失道变通趣时之一幕。其间由元而亨，由元亨而利，由元亨而利贞，或由不元亨利贞转而为元亨利贞，所经历之步骤各不相同；有者则易如反掌，有者则艰苦备尝。

善哉焦氏循有言曰：

昔人谓伏羲作十二言之教，曰：乾、坤、坎、离、震、巽、艮、兑、消息。余谓文王作十二言之教曰：元、亨、利、贞、吉、凶、悔、吝、厉、孚、无咎。元、亨、利、贞，则当位而吉。不元、亨、

利、贞，则失道而凶。失道而消，不久固厉，当位而盈，不久亦厉。因其厉而悔则孚，孚则无咎，同一改悔。而独历艰难困苦而后得有孚，则为吝；虽吝亦归于无咎。明乎此十二言，而易可知矣（《图略》二）。

焦氏论“时行”不自某卦某爻言之，乃总六十四卦之卦辞爻辞而言。其详备载《易通释》、《易章句》。今撮其要如下。卦之言元者凡二十四：《乾》、《坤》、《屯》、《讼》、《比》、《履》、《泰》、《大有》、《随》、《蛊》、《临》、《复》、《无妄》、《大畜》、《离》、《睽》、《损》、《益》、《萃》、《升》、《井》、《革》、《鼎》、《涣》。所指者盖以阴阳两两相孚之卦。初四、三上未行而二五先行者也。其所以为元或明言之，或互言之。故上举之二十四卦为元，非他卦不可为元。凡本得乎元者而益求其元，失乎元者则变通以复其元。如此则六十四无不可元，六十四卦亦皆可元，其要则视其是否能变通趣时耳。卦之言亨者四十：《坤》、《屯》、《家人》、《需》、《小畜》、《履》、《泰》、《同人》、《大有》、《谦》、《随》、《蛊》、《临》、《噬嗑》、《贲》、《复》、《无妄》、《大过》、《坎》、《离》、《咸》、《恒》、《遯》、《损》、《萃》、《升》、《困》、《革》、《鼎》、《震》、《丰》、《旅》、《巽》、《兑》、《涣》、《节》、《小过》、《既济》、《未济》。所指盖以阴阳两两相孚之卦，二五先后行，继之以上应，成继之以下应是为亨。故凡言亨之卦，或与元并举，或举不及元，但非元无以为亨。非亨无以为元。此两者势如连鸡，必须同进同退，言亨则元在其中。卦之言利与元亨贞并举者除《乾》《坤》外，则有《屯》、《随》、《无妄》、《临》、《革》共为七卦。《易》称“利有攸往”者十二，“不利有攸往”者二，称“利涉大川”者九，称“不利涉大川”者一，称“利见大人”者七，称“无不利”者十三，称“无攸利”者十。夫利者乾道变化者也。元亨则《乾》成《家人》，《坤》成《屯》，《家人》上之《屯》三成两《既济》，是为终止道穷。成《既济》为贞，所谓成己者也。若能变而通之，《家人》通《解》，《屯》连《鼎》，《解》二之五而后《家人》上之

《解》三则一成《既济》，一成《咸》是为贞而后利是为有终有始是为成己成物，是为“能以美利利天下”。故利之要义在变通。有贞不必亨，利贞则亨，言利则元亨在其中。卦之言贞者，除与元亨利并举于前列之七卦外，于《屯·彖》、《随·彖》两称“大亨贞”，于无《妄·彖》、《临·彖》、《革·彖》三言“大亨以正”。又《易》称“贞吉”者二十四，“安贞吉”者二，“永贞吉”者二，“居贞吉”者二，“贞丈人吉”、“贞大人吉”各一，称“贞凶”者九。更有“安贞”、“艰贞”、“居贞”、“疾贞”诸称。贞者谓成《既济》也。元亨则《乾》成《家人》，《坤》成《屯》，《家人》上之《屯》三则成两《既济》是为由元亨而贞凶；其始虽为元亨而终则为贞凶；若不俟终，舍而有始，变而通之以尽利，则成己而又成物。即《家人》通《解》，《屯》通《鼎》。《解》二之五更《家人》上之《解》三则成一《既济》，一成《咸》。《鼎》二之五更《屯》三之《鼎》上一成《既济》，一成《咸》是为有终而又有始是为利贞。经之言贞，必连于利，利而贞则吉，不利而贞则凶。《屯》、《蒙》、《随》、《临》、《无妄》、《大畜》、《恒》、《离》、《大壮》、《损》、《萃》、《小过》、《中孚》、《涣》、《兑》、《渐》、《革》皆称利贞。《坤》六“利永贞”，《家人》“利女贞”，《观》六二“利女贞”，《屯》初九“利居贞”，《明夷》、《大畜》九三“噬嗑”九四“利艰贞”。《同人》“利君子贞”，《坤》“利牝马之贞”，《归妹》九二“利幽人之贞”，《巽》初六“利武人之贞”，《升》上六“利于不息之贞”，《遯》、《既济》“小利贞”。凡此皆指两卦于变通后一成《既济》，一成《咸》或成《益》而言者也。《易》爻之称“悔”二“有悔”四“悔亡”十八“无悔”七，《彖辞》称“悔乃亡”者，只见《革》卦。悔者改过之谓也。凡旁通之两卦以变动而得两《既济》（如《乾》二之《坤》五，《乾》成《家人》，《坤》成《屯》，《家人》上之《屯》三成两《既济》又《乾》二之《坤》五更以四之《坤》初上之《坤》三亦成两《既济》如此是为“亢龙有悔”），是为过，是为亡。有过则改，是为知进知退，知存知亡，知得知丧。“悔亡”者谓改悔使

不成两《既济》也。盖凡卦之变动 初四从二五 则悔在三上 三上从二五 则悔在初四 若初四、三上先二五而行 致成《明夷》《需》，则悔在二五，所谓悔在某爻者，即于某爻不能再交易，如再交易则成两《既济》矣。成两《既济》则为亢、为灾、为凶、为亡。不成两《既济》则既元而吉矣。《易》爻之称“吝”者凡十九：《蒙》六四《蒙》初六《困》九四《同人》六二《屯》六二《泰》上六《恒》九三《噬嗑》六三《蛊》六四《萃》六三《姤》上九《晋》上九《巽》九三《观》初六《解》六三《家人》九三《咸》九三《大过》九四《未济》初六。《象传》于《姤》之上九则谓“上穷吝”于《蒙》之六四则谓“困蒙之吝独远实也”。夫吝者，以其不能即合于道，由艰难困殆而后得之也。于亡则可以悔，而悔之为道有远有近，道远则急悔，“不远复，无祇悔”（《复》初九）于道远而悔之不急 是为“吝”。《蒙》《革》相错为《困》《贲》，《困》九四“来徐徐困于金车 吝 终吉”。《困》二不之《贲》五 而致成《需》 既成《需》 始悔而通于《晋》 故谓之“来徐徐”徐徐犹远也。远故吝也。《象传》于《蒙》之六四则谓“困蒙之吝独远实也”。所谓实者二与五谓之实。《蒙》二不近于实五 乃成《泰》（即《蒙》不先以二之五 而以《革》四之初更继之以《蒙》上之三 则《蒙》成《泰》 是为失道），《泰》二如通于五 即《泰》通《否》，则《泰》二之五成《既济》，《否》仍《否》）此之谓“远实”也。于此则知所谓吝者，盖以其悔而不速者也，盖以其纾缓曲折，方始复于二五先行之道也。夫悔吝者，以其不能元亨利贞变而通之以归乎元亨利贞。能悔吝，则不致有大过，故《系传》谓悔吝者言乎其小疵也。《易》之言凶者凡五十九 见于《彖传》者五 见于爻辞者五十二。言吉者一百四十四，见于彖者二十三，见于爻者一百一十一，吉凶者失得之象也。能元亨利则得，不能元亨利则失，故凡元亨利者皆吉。于贞则有吉有凶。夫吉凶者非以卦言（无所谓吉卦凶卦）于《乾》则谓“亢龙有悔”于《明夷》则谓“利艰贞”（盖凡卦之成

明夷 必为“迷复凶”有灾眚”。故六爻皆不言凶。盖吉凶之生由于卦爻之动，动而当位则吉，动而失道则凶，由凶而吉，由吉而凶，亦以其爻之变动而定。故自爻言亦无所谓吉凶，吉凶必须于其动而观之。《易》爻之称厉者凡二十六，《彖》于《夬》则谓“孚号有厉，其危乃光也”。《象传》于《震》六五则谓“震往来厉 危行也”。于《艮》九三则谓“艮其限危熏心也”。盖厉者危也。焦氏谓：“总全《易》而通之 厉与无咎相表里 未悔吝则厉 既悔吝则无咎，一则因盈满而能变通 则‘悔终吉’。一则因伤害而危 伤害而能变通 则‘吝无咎’，知其危而悔而吝，由悔而吝而无咎此其大略也。”（《通释》）《易·彖传》称无咎者八 爻称无咎者八十五。又《随》之九四，《睽》之六四皆称“何咎”，《小畜》初九称“何其咎”，《夬》初九称“为咎”，《大有》初九称“匪咎”夫咎者过也。知其过而改之则无咎矣。《乾》二不之《坤》五成比而四之《坤》初成《复》，《艮》五不之《兑》二成《随》而初之《兑》四成《贲》是则有咎矣 不以二五先行也，但以《复》悔而通《姤》则“朋来无咎”（《复》卦辞），《贲》悔而通《困》，则“亨大人吉无咎”（《困》卦辞），例诸《小畜》通《豫》则《小畜》初九谓“复自道 何其咎吉”。《节》通《旅》则《节》初九谓“不出户庭无咎”六三“不节若则嗟若无咎”而《夬》通《剥》，《谦》通《履》，《丰》通《涣》，《井》通《噬嗑》其无咎各见于《剥》之六三，《履》之初九，《涣》之九三，《噬嗑》初九、六二、六三、六五 是为见过而改以致无咎之例也。盖卦爻之咎在三上之先行，则以三上之未行者补之。咎在初四之先行，则以初四之未行者补之。盈则以亏之者补之；害则以利之者补之 此《易》之通例也。孚者信也 盖以旁通之卦，一阴一阳两两相孚 若合符节。小过之失在二 若《小过》上之三则成《既济》 必须旁通《中孚》以《中孚》二补之。如此则《小过》二可以孚于《中孚》五 而为二五先行之道。此小过之所以名《小过》而中孚之所以名《中孚》。《彖》之言“有孚”者五 言“孚”者二 爻言“有

孚'者十九 言'孚'者九，一爻中两见“有孚”者三。夫八纯卦若不以二五先行，或三上先行继之以初四，或初四先行继之以三上各成《明夷》《需》成《明夷》《需》则不孚而为失道之灾。《明夷》孚《讼》则“窒惕中吉”，《需》孚《晋》则“光亨”此八卦所共有之利害也而经特于《坎》卦中言之。夫《明夷》与《讼》俱为旁通卦失道之结果以其各有所孚而仍能复乎二五先行之道。自《讼》卦言“实以无过之卦补有过之卦也”。自《需》卦言“实以有过之卦补无过之卦也”。故《彖传》特于此两卦标明“有孚”以示例也。《易》惟有孚方足以行乎元亨利贞之道此焦氏所以以“旁通”说经“有孚即”旁通”也。

以上乃焦氏所创十二言之教之大略，究其实乃元亨利贞四者而已，吉凶悔吝厉孚无咎八字乃七种阶段，为由元亨而利贞或由利贞而元亨间运行所经之步调。若以元亨利贞为纲，而吉凶悔吝厉孚无咎实为目。总其要 穷则变 变则通 通则久 久则穷 如此循环不已。括以一言，则易而已矣。

吾前言焦氏易例，盖藉以通辞者也。夫卦有卦辞，爻有爻辞，“十翼”有十翼之辞，凡此无不指二百八十四爻之所之 以其当位失道变通趋时而各各不同。焦氏自其同异处，抉发出“旁通”、“时行”、“比例”诸例以为爻之之原理 藉以为通辞之门径。于此实有一逻辑问题生焉。夫焦氏易例，据焦氏谓测经文传文而后得之者，正若天文家本乎行度而测天（《易图略》）。吾师方东美先生屡言之，作者思之亦久。似无以圆其说，今尝试言之，以求质于高明。姑无论卦辞爻辞之作者何人，但辞之系必在卦之后。卦之旁通于成卦时必有一原理在，此原理今无以得之。焦氏比而观之以阴阳两两相孚者为“旁通”此只言其当然而未及其所以然。于旁通卦以当位失道之变通而创“时行”之说 卦之所以应时行者 焦氏亦只自其卦爻辞同异之处为之证明 而于“时行”之必应如此 并无一原理以为之根据。于此作者思得一譬喻：《易》之为书，譬诸名山宝

塔，夫宝塔原成于匠人之手，其层层叠叠，高插云表；其雕梁画栋，怡心悦目，必有其建筑学之原理。今吾人于美术之欣赏外更留心于其建筑学之原理，必须折毁之，自其栋梁檐壁之担架格局以探索之，其始或以一梁一栋以证之，终则总全塔之栋梁以证之。此乃不得已之方法也。焦氏之易例亦然，其始于心目存一念以一卦一爻之辞测之，终则总全《易》以测之，于卦爻之辞，觉无不可通，于是此一念即用为定律，为全《易》之通例。此种探索之过程实无以告人，所可告者于测《易》后所得之“易例”而已。欲使此易例取信于人，必须使此“易例”用诸易辞，而能纵通横通无所不通。此焦氏不觉自陷于“循环论证”之失，盖亦不得已也。

八卦相错 图一

乾☰	否☷	坎☵	既济☵
坤☷	泰☶	离☲	未济☲
震☳	恒☱	艮☶	损☶
巽☴	益☱	兑☱	咸☶
同人☲	讼☶	比☵	需☵
师☶	明夷☶	大有☲	晋☲
随☱	大过☱	渐☱	中孚☱
蛊☱	颐☶	归妹☱	小过☱
小畜☶	观☶	复☱	升☱
豫☱	大壮☱	姤☱	无妄☱
夬☱	萃☱	谦☱	临☱

焦氏论“旁通”，盖以两卦比而观之，一阴一阳两两孚者方可。更证之以《易》辞。论“时行”则以旁通卦二五先行当位变通，或二五不先行失道变动为原则，无不一一以辞为之证。于“比例”亦然。比例有二：一为比例以八卦相错言。一为比例以卦爻交易言。其比例以相错言者，焦氏作八卦相错图凡四：

剥	大畜	履	遯
屯	井	家人	涣
鼎	噬嗑	解	丰
蹇	节	革	困
睽	旅	蒙	贲

八卦相错 图二

同人	否	随	咸
比	既济	渐	益
革	萃	遯	无妄
观	家人	屯	蹇

八卦相错 图三

小畜	益	夬	咸
复	泰	谦	泰
节	既济	井	既济
贲	损	丰	恒
大畜	颐	大壮	小过
屯	需	蹇	需
家人	中孚	革	大过
临	明夷	升	明夷

八卦相错 图四

家人	益	革	咸
屯	既济	蹇	既济
需	既济		
明夷	泰		

《说卦传》有谓“天地定位 山泽通气 雷风相薄 水火不相射”；

八卦相错。”又谓“水火相逮，雷风不相悖，山泽通气，然后能变化，既成万物也”。所谓“八卦相错”，所谓“既成万物”，盖指乾坤坎离震巽艮兑之八卦相错而生六十四卦；总六十四卦为万有一千五百二十策，当万物之数也。夫八卦相错而为六十四卦其逻辑步骤究应如何，《易》无明文，而焦氏所言之“相错”乃于六十四卦既成之后，以其旁通及旁通之得失相错而言，盖视八卦错为六十四卦，乃既成之事实也。第一图所示者为旁通之两卦各以内卦相交换而另得其他两卦，而仍互为旁通。如《乾》《坤》错为《否》《泰》；《坎》《离》错为《既济》《未济》；《震》《巽》错为《恒》《益》；《艮》《兑》错为《损》《咸》等；《否》《泰》亦错为《乾》《坤》；《既济》《未济》亦错为《坎》《离》；《恒》《益》亦错为《震》《巽》；《损》《咸》亦错为《艮》《兑》他卦亦然。第二图所示者非两旁通卦相错，其所得之两卦亦非旁通；盖以六十四卦组成旁通卦三十二对。各以二五先行，其结果不外《同人》《比》，《否》《既济》，《随》《渐》，《咸》《益》，《革》《观》，《萃》《家人》，《遯》《屯》，《无妄》《蹇》之十六卦，参看《易图略》当位失道图，以《同人》错《比》则为《否》《既济》以《否》错《既济》则为《同人》《比》；其他各卦相互亦然。第三图所示乃为旁通卦失道所生之卦相错。凡旁通卦，无论其以初四先行之失道，或三上先行之失道，其结果不外《小畜》《复》、《益》《泰》、《夬》《谦》、《咸》《泰》、《节》《贲》、《既济》《损》、《井》《丰》、《既济》《恒》、《大畜》《屯》、《颐》《需》、《大壮》《蹇》、《小过》《需》、《家人》《临》、《中孚》《明夷》、《革》《升》、《大过》《明夷》等三十二卦。以《小畜》错《复》为《益》《泰》以《益》错《泰》为《小畜》《复》；其他各卦亦然。第四图所示者：其一、盖三十二对旁通卦，若二五先行，三上应之，或初四应之，其结果不出于《家人》《屯》、《既济》《益》、《革》《蹇》、《既济》《咸》。《家人》错《屯》为《益》《既济》，《革》错《蹇》为《咸》《既济》反之亦然。其二、凡旁通卦二五不先行，三上先行继之以初四，或初四先行而继之以三

上其结果不为《明夷》《需》即为《既济》《泰》以《需》错《明夷》为《既济》《泰》以《既济》错《泰》亦为《需》《明夷》。故焦氏所言之相错，非指八纯卦之相错，亦非指任何一卦与其他六十三卦相错（以一卦错六十三卦仍为八卦之相错，盖任何卦其内外卦象不出乎天地、水火、雷风、山泽也。若一卦与六十三卦相错，其结果必有若干两卦俱重或一卦重）。所指者乃旁通卦之相错，乃旁通之得失相错。其要则归于以相错而示卦爻变动之比例。此盖亦为通辞方便之法门。以之为易例，似不若旁通时行之有理论根据。作者以之归诸“比例”之一式，其故在此。

以卦爻相之为比例者，或以一卦之自身爻之；或以两卦相互爻之；于此亦须遵守一定之原则：即已正之爻不变动；未正之爻二五、三上、初四相之。焦氏八卦相错之比例及爻之之比例，更为比例图如下：

上经

乾 ☰

否泰错

坤 ☷

泰否错

屯 ☳

井噬嗑错 蹇无妄错 需颐错 既济益错

临二之五 萃四之初 旅五之节二 姤二之复五 大有四之比初 蛊初之随四 乾二之坤五四之坤初 离五之坎二四之坎初 巽二之震五初之震四 艮五之兑二初之兑四 师二之五同人四之师初 归妹二之五渐初之归妹四 解二之五四之初 困二之贲五四之初

蒙 ☶

贲困错

需 ䷄

比大有错 屯大畜错 蹇大壮错 既济泰错 大过四之初
 中孚上之三 剥初之夬四 豫三之小畜上 噬嗑四之井
 初 旅上之节三 坤初之乾四三之乾上 离四之坎初上之
 坎三 震四之 初三之巽上 艮初之兑四上之兑三 谦初
 之履四履上之三 丰四之涣初涣上之三 复三之姤上姤四
 之初 贲上之困三困四之初 讼四之初上之三

讼 ䷅

同人师错 否未济错

师 ䷆

明夷讼错

比 ䷇

需晋错 既济否错

乾二之坤五 离五之坎二 师二之五

小畜 ䷈

观大壮错 益泰错

坤初之乾四 巽初之震四 姤四之初

履 ䷉

遯颐错

泰 ䷊

坤乾错 复小畜错 谦夬错 明夷需错

恒四之初 损上之三 无妄四之升初 遯上之临三 观初
 之大壮四 萃三之大畜上

比初之大有四三之大有上 同人四之师初上之师三 随四
 之蛊初三之蛊上 渐初之归妹四上之归妹三 家人上之解
 三解四之初 屯三之鼎上鼎四之初 革四之蒙初蒙三之上
 蹇初之睽四睽上之三 未济四之初上之三

否 ䷋

乾坤错 同人比错

未济二之五 需二之晋五 明夷五之讼二

同人 ䷌

讼明夷错 否既济错

坤五之乾二 坎二之离五 大有二之五

大有 ䷍

晋需错

谦 ䷎

临遯错 泰咸错

剥上之三 乾上之坤三 兑三之艮上

豫 ䷏

大壮观错

随 ䷐

大过颐错 咸益错

巽二之震五 艮五之兑二 归妹二之五

蛊 ䷑

颐大过错

临 ䷒

谦履错 明夷中孚错

解四之初 同人四之师初 师初之归妹四

观 ䷓

小畜豫错 家人萃错

蒙二之五 丰五之涣二 夬二之剥五

噬嗑 ䷔

鼎屯错

贲 ䷖

蒙革错 损既济错

旅四之初 坎初之离四 兑四之艮初

剥 ䷖

大畜萃错

复 ䷗

升无妄错 泰益错

豫四之初 乾四之坤初 巽四之震初

无妄 ䷘

姤复错 遯屯错

睽二之五 谦五之履二 井二之噬嗑五

大畜 ䷙

剥夫错 颐需错

鼎四之初 比初之大有四 随四之蛊初

颐 ䷚

蛊随错 大畜屯错

晋四之初 夬四之剥初 井初之噬嗑四

大过 ䷛

随蛊错 萃升错

讼上之三 贲上之困三 复三之姤上

坎 ䷜

既济未济错

离 ䷝

未济既济错

下经

咸 ䷞

兑艮错 随渐错 夬谦错 萃蹇错

恒二之五 否上之三 颐五之大过二 中孚之小过五大
畜上之萃三 临三之遯上

解二之五家人上之解三 鼎二之五屯三之鼎上 小畜二之
豫五上之豫三 复五之姤二三之姤上节二之旅五三之旅上
贲五之困二上之困三 明夷五之讼二讼上之三 需二之晋
五晋上之三 未济二之五上之三

恒 ䷟

震巽错

未济上之三 家人上之解三 屯三之鼎上

遯 ䷠

履谦错 无妄蹇错

大壮 ䷡

豫小畜错 小过需错

睽上之三 比三之大有上 渐上之归妹三

晋 ䷢

大有比错

明夷 ䷣

师同人错 临家人错 升革错 泰既济错 履四之谦初

涣初之丰四 姤上之复三 困三之贲上 小过四之初颐
上之三

乾四之坤初上之坤三 坎初之离四三之离上 巽初之震四
上之震三 兑四之艮初三之艮上 豫四之初小畜上之豫三

旅四之初节三之旅上 井初之噬嗑四噬嗑上之三 夬四
之剥初剥上之三 晋四之初上之三

家人 ䷤

涣丰错 观革错 中孚明夷错 益既济错

大畜二之五 遯四之初 困二之贲五 豫五之小畜二归

妹四之渐初 师初之同人四

坤五之乾二初之乾四 坎二之离五初之离四 震五之巽二
四之巽初兑二之艮五四之艮初 大有二之五四之比初
蛊二之五随四之蛊初 复五之姤姤四之初 节二之旅五
旅四之初 鼎二之五四之初

睽 

旅节错

蹇 

节旅错 屯遯错 需小过错 既济咸错

升二之五 观上之三 噬嗑五之井二 履二之谦五 归妹
三之渐上 大有上之比三

乾二之坤五上之坤三 离五之坎二上之坎三 震五之巽二
三之巽上 兑二之艮五三之艮上 师二之五同人上之师三
蛊二之五随三之蛊上 夬二之剥五剥上之三 丰五之涣
二涣上之三 蒙二之五三之上

解 

丰涣错

损 

艮兑错 贲节错

未济四之初 蹇初之睽四 革四之蒙初

益 

巽震错 渐随错 小畜复错 家人屯错

损二之五 否四之初 小过五之中孚二 大过二之颐五
大壮四之观初 升初之无妄四 蒙二之五革四之蒙初睽
二之五蹇初之睽四 夬二之剥五四之剥初 丰五之涣二四
之涣初 井二之噬嗑五初之噬嗑四 需二之晋五晋四之初
明夷五之讼二讼四之初 未济二之五四之初

夬 ䷪

萃小畜错 咸泰错

履上之三 坤三之乾上 艮上之兑三

姤 ䷫

无妄升错

升 ䷭

复姤错 明夷大过错

蒙上之三 同人上之师三 随三之蛊上

萃 ䷬

夬剥错 革观错

解二之五 贲五之困二 小畜二之豫五

困 ䷮

革蒙错

井 ䷯

屯鼎错 既济恒错

涣上之三 离上之坎三 震三之巽上

革 ䷰

困贲错 萃家人错 大过明夷错 无妄既济错

大壮二之五 无妄上之三 剥五之夫二 涣二之丰五师
三之同人上 蛊上之随三

坤五之乾二三之乾上 坎二之离五三之离上 巽二之震五
上之震三 艮五之兑二上之兑三 大有二之五比三之大有
上 归妹二之五渐上之归妹三 谦五之履二履上之三并
二之噬嗑五噬嗑上之三 睽二之五上之三

鼎 ䷱

噬嗑井错

震 ䷲

恒益错

艮䷳

损咸错

渐䷴

中孚小过错 益咸错

蛊二之五 震五之巽二 兑二之艮五

归妹䷵

小过中孚错

丰䷶

解家人错 恒既济错

噬嗑上之三 坎三之离上 巽上之震三

旅䷷

睽蹇错

巽䷸

益恒错

兑䷹

咸损错

涣䷺

家人解错

节䷻

蹇睽错 既济损错

困四之初 离四之坎初 艮初之兑四

中孚䷼

渐归妹错 家人临错

讼四之初 谦初之履四 丰四之涣初

小过䷽

归妹渐错 大壮蹇错

晋上之三 节三之旅上 小畜上之豫三

既济 ䷾

坎离错 节贲错 井丰错 屯家人错 蹇革错 需明夷错
比同人错

泰二之五 咸四之初 益上之三 晋五之需二 讼二之明
夷五 解三之家人上 鼎上之屯三 蒙初之革四 睽四之
蹇初

师初之同人四三之同人上 大有四之比初上之比三 蛊初
之随四上之随三 归妹四之渐初三之渐上 豫五之小畜二
三之小畜上 姤二之复五上之复三 剥五之夬二初之夬四
谦五之履二初之履四 噬嗑五之井二四之井初 涣二之
丰五初之丰五 旅五之节二上之节三 困二之贲五三之贲
上 临二之五遯上之临三 遯四之初临三之遯上 升二之
五无妄四之升初 升初之无妄四无妄上之三 萃四之初大
畜上之萃三 大畜二之五萃三之大畜上 大壮二之五观初
之大壮四 大壮四之观初观三之上 中孚二之小过五小过
四之初 小过五之中孚二中孚上之三 大过二之颐五颐上
之三 颐五之大过二大过四之初 否四之初上之三 恒二
之五四之初 损二之五上之三

未济 ䷿

离坎错

上图所列者，乃总“相错为比例”及“爻之为比例”两者而言。
如《泰》《否》为《乾》《坤》之比例，《既济》《未济》为《坎》《离》之比例，
此乃以相错而言者也。如《坤》初之《乾》四为《小畜》，《巽》初之
《震》四亦为《小畜》则《坤》初之《乾》四为《巽》初之《震》四之比例；
《需》二之《晋》五为《否》，《明夷》五之《讼》二亦为《否》则《需》二之
《晋》五为《讼》二之《明夷》五之比例若更参而错之则比例之用，

随在而伸”。焦氏于此历举十二条：相错为比例一也。《小畜》二之《豫》五成《家人》《萃》为《夬》二之《剥》五成《观》《革》之比例，《姤》二之《复》五成《屯》《遯》为《履》二之《谦》五成《无妄》《蹇》之比例二也。其故在《小畜》二之《豫》五成《家人》《萃》，《夬》二之《剥》五成《观》《革》而《家人》《萃》相错为《观》《革》，《观》《革》相错亦为《家人》《萃》，此盖以二五先行后，仍因相错而成比例者也。至于《姤》《复》、《履》《谦》以二五先行得《屯》《遯》《无妄》《蹇》盖亦以《屯》《遯》错为《无妄》《蹇》，《无妄》《蹇》亦错为《屯》《遯》而成比例者也。又《升》通《无妄》而二之五成《蹇》为《睽》通《蹇》而二之五成《无妄》之比例，《大畜》通《萃》而二之五成《家人》为《解》通《家人》而二之五成《萃》之比例三也。其故盖以《升》二之五成《蹇》，《蹇》反为《睽》，《睽》二之五成《无妄》，《无妄》反为《升》故《无妄》二之五实为《睽》二之五之比例，此于二五先行后，因旁通而成比例者。

《大畜》《萃》与《家人》解亦然。又《乾》四之《坤》初成《复》《小畜》，为《离》四之《坎》初成《节》《贲》之比例；《兑》三之《艮》上成《谦》《夬》为《巽》上之《震》三成《丰》《井》之比例四也。其故盖以《小畜》二之《豫》五则为《家人》《萃》，《贲》五之《困》二亦成《家人》《萃》；《复》五之《姤》二成《屯》《遯》，《节》二之《旅》五亦成《屯》《遯》故《乾》四之《坤》初成《复》《小畜》与《离》四之《坎》初成《节》《贲》为比例由《兑》《艮》而得《谦》《夬》由《巽》《震》而得《丰》《井》其为比例亦然。又《乾》《坤》成《家人》《屯》为成《蹇》《革》之比例，《乾》《坤》成《复》《小畜》为成《谦》《夬》之比例五也。其故盖以《蹇》通《睽》，《睽》二之五《蹇》初之《睽》四成《既济》《益》，《革》通《蒙》，《蒙》二之五《革》四之《蒙》初亦成《既济》《益》而《屯》与《家人》则为《既济》《益》相错故《乾》《坤》成《家人》《屯》实为成《蹇》《革》之比例。又《小畜》《复》错成《益》《泰》，《夬》《谦》错为《咸》《泰》而《咸》之与《益》俱为《渐》《随》之相错故《乾》《坤》成《复》

《小畜》为成《谦》《夬》之比例。又《乾》四之《坤》初成《小畜》《复》，《小畜》通《豫》为《复》通《姤》之比例；《坎》三之《离》上成《丰》《井》，《丰》通《涣》为《井》通《噬嗑》之比例六也。其故盖《小畜》通《豫》，以《小畜》上之《豫》三则《小畜》成《需》，《豫》成《小过》；《复》通《姤》，《复》三之《姤》上，《复》成《明夷》，《姤》成《大过》而《小过》四之初成《明夷》，《大过》四之初成《需》故《小过》通《豫》实为《复》通《姤》之比例。至于《丰》通《涣》为《井》通《噬嗑》之比例其理亦同盖《丰》四之《涣》初，《丰》成《明夷》，《涣》成《中孚》；《井》初之《噬嗑》四，《井》成《需》，《噬嗑》成《颐》而《中孚》上之三成《需》，《颐》上之三成《明夷》也。又《乾》二之《坤》五，《乾》成《同人》，《坤》成《比》为《师》二之五之比例亦为《大有》二之五之比例；《巽》二之《震》五，《巽》成《渐》，《震》成《随》为《蛊》二之五之比例亦为《归妹》二之五之比例七也。其故盖以《大有》二之五为《同人》，《师》二之五为《比》；《乾》二之《坤》五则《乾》成《同人》、《坤》成《比》实无异于《师》二之五，《大有》二之五故其为比例也因此。《归妹》二之五为《随》，《蛊》二之五为《渐》。《坎》《巽》二之《震》五既等于《蛊》二之五亦等于《归妹》二之五，故其为比例也因此。又《履》四之《谦》初成《中孚》《明夷》，《丰》四之《涣》初亦成《中孚》《明夷》皆为《小过》四之初之比例。又《同人》上之《师》三成《升》《革》，《蛊》上之《随》三亦成《升》《革》皆为《蒙》上之三之比例八也。其故盖以《中孚》通《小过》四之初则《小过》成《明夷》而《中孚》仍为《中孚》故《履》《谦》、《丰》《涣》各成《中孚》《明夷》实为《小过》四之初之比例又《革》通《蒙》，《蒙》上之三则《蒙》成《升》而《革》仍为《革》故《同人》《师》《蛊》《随》各成《升》《革》实为《蒙》上之三之比例。又《小畜》上之《豫》三成《小过》，《小过》通《中孚》乃《小畜》通《豫》之比例。《姤》上之《复》三成《大过》，《大过》通《颐》，乃《复》通《姤》之比例九也。其故盖以《小畜》上之《豫》三，《小畜》

成《需》，《豫》成《小过》，《小过》通《中孚》上之三《中孚》成《需》，《小过》仍为《小过》。又《姤》上之《复》三成《明夷》《大过》而《大过》通《颐》上之三则《颐》成《明夷》而《大过》仍为《大过》其各为比例也。因此。又《丰》《涣》相错为《家人》《解》，《解》二之五同于《小畜》二之《豫》五则《小畜》二之《豫》五为《涣》二之《丰》五之比例。《贲》《困》相错为《蒙》《革》，《蒙》二之五同于《夬》二之《剥》五则《夬》二之《剥》五为《困》二之《贲》五之比例十也。其故盖以《解》二之五成《萃》、《小畜》二之《豫》五《小畜》成《家人》《豫》亦成《萃》《丰》二之《涣》五成《观》《革》而《观》《革》各为《萃》与《家人》之相错故《小畜》二之《豫》五实为《涣》二之《丰》五之比例。《蒙》二之五成《观》，《夬》二之《剥》五，《夬》成《革》，《剥》成《观》，《困》二之《贲》五《困》为《萃》，《贲》成《家人》而《家人》《萃》各为《观》《革》之相错，故《夬》二之《剥》五实《困》二之《贲》五之比例。又《归妹》三之《渐》上成《大壮》《蹇》相错为《需》《小过》则《需》通《晋》，《小过》通《中孚》即《蹇》通《睽》，《大壮》通《观》之比例。《同人》四之《师》初成《家人》《临》相错为《中孚》《明夷》则《中孚》通《小过》，《明夷》通《讼》为《家人》通《解》，《临》通《遯》之比例十一也。其故盖《蹇》通《睽》上之三，《睽》为《大壮》，《蹇》仍为《蹇》，《大壮》通《观》上之三《观》成《蹇》而《大壮》仍成《大壮》又《需》通《晋》上之三，《晋》成《小过》，《需》仍为《需》，《小过》通《中孚》上之三《中孚》成《需》，《小过》仍为《小过》而《大壮》《蹇》错为《需》《小过》而《需》《小过》亦错为《大壮》《蹇》故《大壮》通《观》，《蹇》通《睽》实为《需》通《晋》，《小过》通《中孚》之比例。又《家人》通《解》初之四《解》成《临》，《家人》仍为《家人》，《临》通《遯》四之初《遯》成《家人》，《临》仍为《临》，《明夷》通《讼》四之初《讼》成《中孚》，《明夷》仍为《明夷》，《中孚》通《小过》四之初《小过》成《明夷》，《中孚》仍为《中孚》而《家人》《临》错为《中孚》《明夷》，《中孚》《明夷》错亦为

《家人》《临》故《中孚》通《小过》，《明夷》通《讼》为《家人》通《解》，《临》通《遯》之比例。又《乾》二之《坤》五既同于《师》二之五亦同于《大有》二之五则《师》成《临》，《大有》成《大畜》为《坤》成《复》之比例。《巽》二之《震》五既同于《归妹》二之五亦同于《蛊》二之五则《蛊》成《升》，《归妹》成《大壮》为《震》成《丰》之比例十二也。其故盖以《大有》二之五同于《乾》二之《坤》五以其皆成《同人》；《师》二之五亦同于《乾》二之《坤》五以其皆成《比》，今《大有》初之《比》四而成《大畜》，《师》初之《同人》四而成《临》何异于《坤》初之《乾》四而成《复》？又《归妹》二之五同于《巽》二之《震》五以其皆成《随》，《蛊》二之五亦同于《巽》二之《震》五以其皆成《渐》。今《蛊》三之《随》上《蛊》成《升》，《归妹》三之《渐》上成《大壮》何异于《震》三之《巽》上而成《丰》。以上所举十二例，乃以其成比例之步调不同而具此十二种方式，但比例之用，随在而伸，此十二种乃其大略耳。

吾前言焦氏之比例，有以相错言者，有以爻之言者，前者可谓之“错综”，后者可谓“参伍”。此乃指卦爻之交换变动而言者也。于辞则以“触类”与“引申”以表达之。山水《蒙》泽水《革》错而综之则为山水《贲》泽水《困》此盖以类而触所谓“山泽通气”，“水火相逮”。于辞则《蒙》称“困蒙”，火山《旅》水泽《节》错而综之，则为火泽《睽》水山《蹇》此盖亦以类而触于辞则《蹇》称“中节”。雷火《丰》风水《涣》错而综之则为风火《家人》雷水《解》所谓“雷风相薄”，“水火相逮”此盖亦以类而触于辞则《丰》称“鄙其家”，水雷《屯》火风《鼎》错而综之则为火雷《噬嗑》此盖亦以类而触于辞则《鼎》称“雉膏不食”，《噬嗑》则象称“颐中有物”，《杂卦传》则称“食也”。水地《比》火天大有相错而为水天《需》火地《晋》，“天地定位水火相逮”此盖亦以类而触者也；《杂卦传》“大有众也”。《晋》六三称“众允”。《比》“乐也”，《杂卦传》需称“饮食燕乐”。其他以触类而相错如《大壮》《观》相错为《小畜》于辞则《小

畜》“舆说辐”，《大壮》“壮于大舆之辐”。《临》《遯》相错为《履》于辞则“履虎尾”，《遯》亦称“遯尾”。《归妹》《渐》相错为《小过》《中孚》；《随》《蛊》相错为《大过》《颐》于辞《中孚》九二则称“吾与尔靡之”，《大过》九二象曰“过以相与”；《随》六二象曰“系小子弗兼与”。所谓“相与”者即《咸》象“二气感应以相与”也，亦即旁通卦二五感应之道也。《大过》二之《颐》五成《咸》，《中孚》二之《小过》五亦成《咸》故《中孚》《大过》两卦两称“与”而《咸》则以二气感应之说以发明之。又《归妹》二之五成《随》，《中孚》二之《小过》五亦成《随》，成《随》则与《蛊》旁通而不能兼渐，即不能兼《中孚》之“吾与尔靡之”故特标明以“不兼与”。故此之“相与”、“不兼与”必须相错之比例以规之。《咸》《损》相错为《艮》《兑》辞于《艮》六五云“艮其辅”，《咸》上六则云“咸其辅颊舌”。《艮》五二云“艮其腓”，《咸》六二则云“咸其腓”。又《损》六三云“三人行则损一人，一人行则得其友”。象曰“一人行三则疑也”。《兑》初九云“和兑吉”。“象”曰“和兑之吉行未疑也”。《兑·大象传》则谓“君子以朋友讲习”。所谓“行未疑”之行即损之“一人行”之行。所谓“君子以朋友讲习”正发明损之得其友，凡此盖俱以触类而相错，于辞则以相关语及类似语表达之。

其不以触类而仍相错如泽雷《随》、风山《渐》相错而为《咸》《益》雷之于山实为不类又如《革》《观》错而为《萃》《家人》，《革》之火与《观》之地亦为不类；其故盖凡旁通卦相错仍为旁通卦则其相错之内卦，一为天则一为地；一为火则一为水；一为风则一为雷；一为山则一为泽。若相错者非旁通卦，则其相错之内卦，非必为天地、雷风、水火、山泽。但其为相错之比例，于《经》、《传》之辞无一不有，其明征如《随》《渐》相错为《咸》《益》，《咸》则为《恒》二之五故《传》于《蛊》称“终则有始”于《恒》亦称“终则有始”。又《家人》《萃》错为《观》《革》于辞则《家人》称“利女贞”，《观》六二亦称

“利女贞”。又《比》《同人》相错而为《既济》《否》故比之“匪人”即《否》之“匪人”。又于《否》则谓“不利君子贞”于《同人》则谓“利君子贞”所谓“不利君子贞”者即谓《否》《泰》相通不成《既济》《益》或《既济》《咸》（因成《既济》《咸》或《既济》《益》则为利贞）而以失道之失道各成《既济》《泰》。而于《同人》则谓“利君子贞”盖以《同人》通《师》以大中上下应则为《家人》、《屯》、《革》、《蹇》此四卦反其类而通之则成《既济》《益》、《既济》《咸》成《既济》《益》、《既济》《咸》是为“终则有始”，利而后贞。夫《否》之“不利君子贞”，《同人》“利君子贞”，于辞实不容不求其勾贯，吾人必须自其相错之比例以观其会通。又《明夷》《讼》、《晋》《需》、《泰》《否》、《未济》《既济》各以二五先行于《需》、《明夷》、《泰》、《既济》各成《既济》于《讼》、《晋》、《否》、《未济》则各成《否》；《既济》《否》错为比《同人》前已言之矣。今于《泰》则谓于“食有福”于《讼》则谓“食旧德”于《需》则谓“需于饮食”于《明夷》则谓“三日不食”所谓“食”盖皆以二之五而各成《既济》所谓“不食”盖《讼》二不之《明夷》五而以初四先行。其“食”与“不食”所以互见于各卦者盖以其相错之比例而观其会通者也。又《需》二之《晋》五，《需》成《既济》、《晋》成《否》在《晋》则谓“受福”；《未济》二之五亦成《否》则谓“实受其福”；《既济》与《否》既由《需》《晋》而来故《既济》六四则谓“繻有衣袽”。繻者需也。此盖于二五先行成《既济》《否》而《既济》与《否》则有相错比例之关系，于辞故有此种种错综相应之关系。《彖传》于《明夷》称“以蒙大难”夫大难者盖以其成《明夷》、《大过》也；《明夷》为难，《大过》为大。《姤》上之《复》三，《复》成《明夷》，《姤》成《大过》。《贲》上之《困》三，《贲》成《明夷》，《困》成《大过》。《大过》《颐》，《明夷》《讼》三上先行亦各成《明夷》《大过》。而《大过》《明夷》相错为《革》《升》故《明夷》通《讼》与《革》通《蒙》同故称“蒙大难”非明乎相错则不知“蒙大难”之义。又《彖传》于《明夷》

更谓“内难而能正其志”，内者家人。凡卦之成《中孚》《明夷》者（《谦》《履》、《丰》《涣》、《明夷》《讼》、《中孚》《小过》各以初四先行），相错则为《家人》《临》。故欲明乎内难，非明乎《中孚》《明夷》相错不可。以上盖俱以“相错”之比例为例。今更以“爻之”比例为例，用《易》辞引申触类，脉络钩贯之迹，如《睽》二之五为《无妄》，《井》二之《噬嗑》五亦为《无妄》，故《睽》之“噬肤”即《噬嗑》之“噬肤”。《坎》三之《离》上成《丰》，《噬嗑》上之三亦成《丰》，故《丰》之“日昃”，即《离》之“日昃”，《丰》之“日中”即《噬嗑》之“日中”。《困》二之《贲》五成《家人》，《观》《革》相错亦为《家人》；《困》《贲》则为《蒙》《革》之相错，《观》《革》为《蒙》《革》相通，《蒙》二之五，故九二云“子克家”。《大畜》二之五成《家人》，故《大畜》云“不家食吉”；《丰》《涣》相错为《家人》，故《丰》云“蔀其家”。同一《家人》也，以其所以成《家人》之步调各异，因以互见于各卦。又同一《屯》“见也”（屯为见），《乾》二之《坤》五四之《坤》初成《屯》，则“见龙在田”。《蛊》二不之五而初之《随》四成《屯》，则“往见吝”。《姤》四先之初而后二之《复》五成《屯》，则“有攸往见凶”。《兑》二之《艮》五四不之《艮》初而《艮》上之《兑》三成《革》不成《屯》，则“不见其人无咎”。于辞实有差异，按之卦爻变动，则秩序井然。要在读者能观其会通，审卦爻之所之而已。

以上于焦氏《易例》“旁通”、“时行”、“相错”、“比例”已分别论之。其为例也，无不一一具有确定之含义。于卦爻之变动无不一一有确定之步骤；以之通辞，纵通横通而无所不通（纵通横通之说，请见《易图略》），非若他家《易例》或含混其辞，或仅通诸某卦某爻；或前后矛盾中途变计；若此者实不足以称之为例，盖凡例则必须具有普遍性，可以综全《易》以为言。必须具有确定性，可以始终遵守而不渝。否则方便说经，立例以为藉口耳。惟焦氏《易例》，亦有杂而不纯之处。凡卦之阴阳两两相孚，固应旁通矣。二五、三上、初四实

为卦爻行动不移之步调 但如《泰》《否》、《咸》《损》、《恒》《益》、《既济》《未济》等八卦 其二五、三上、初四相之步调仅各行诸本卦 非若他卦之爻之相之也，而于两卦中之行。又如《同人》《师》、《比》《大有》之二五相之仅见于《师》与《大有》两卦；《家人》《解》、《屯》《鼎》之初四相之仅见于《解》、《鼎》两卦。《革》《蒙》、《蹇》《睽》之三上相之仅见于《蒙》《睽》两卦。若以伏羲重六十四卦盖所以定婚姻、别男女，则卦之自身旁通，其男女之相偶实为一家人，未免有乖焦氏之立说。且其影响于“时行”则二五先行当位变通不穷（即元而复元之图 仅能行诸《乾》《坤》、《坎》《离》、《姤》《复》、《节》《旅》等三十二卦 而不能行诸《同人》、《师》、《比》、《大有》、《遯》、《临》、《屯》、《鼎》等之三十二卦 初四先行不当位变通仍大中上下应仅能行诸《乾》、《坤》、《震》、《巽》、《革》、《蒙》、《睽》、《蹇》等三十二卦 而不能行诸《小畜》、《豫》、《复》、《姤》、《既济》、《未济》、《损》、《咸》等三十二卦；三上先行不当位变通大中上下应仅能行诸《乾》、《坤》、《艮》、《兑》、《临》、《遯》、《萃》、《大畜》等三十二卦 而不能行诸《夬》、《剥》、《谦》、《履》、《泰》、《否》、《咸》、《损》等三十二卦。又影响于卦之相错，则凡旁通卦相错仍为旁通卦，此可行诸六十四卦，合乎“天地定位 山泽通气 雷风相薄 水火不相射”之说 盖为触类者也。其不以触类则以旁通卦二五先行之结果，如《同人》、《比》、《否》、《既济》等十六卦相错为比例。以旁通卦三上先行或初四先行之结果 如《小畜》、《复》、《益》、《泰》等三十二卦 相错为比例。以旁通卦二五先行上下应之结果，《家人》、《屯》、《革》、《蹇》、《咸》、《益》、《既济》等之相错为比例。以旁通卦失道又失道之结果，《需》、《明夷》、《既济》、《泰》四卦相错为比例。其所以必用二五先行，三上先行，初四先行，二五先行上下应，与夫失道又失道之结果而相错者，盖以卦爻辞中有勾贯比例之关系，可以依其相错之比例而解释之。除此则无一定之逻辑原则可以遵循矣。焦氏治易穷四

十年 摒弃仕宦交游者凡二十年 始悟得“旁通”、“时行”、“比例”之旨 藉之为通《易》之门 实难能而可贵 若上举诸点 盖亦瑕见于瑜 不掩其美者也。

第四章 焦 氏 易教

吾前言焦氏易学之精蕴 除易例外 尚有对于《易经》所持之文化解释 (Cultural Interpretation)。所谓文化解释，即发挥易教是也。其言则散见于《易图略》、《易话》、《论语补疏》中。

焦氏有言曰：“学易者必先知伏羲未作八卦之前是何世界。”（《易话》上）《白虎通·号篇》有谓曰：“古之时 未有三纲六纪。民人但知其母，不知其父。能覆前，不能覆后。卧之詘詘，起之吁吁。饥即求食 饱即弃余。茹毛饮血 而衣皮革。”《商君书·开塞篇》有谓曰：“天地设而民生之 当此之时也 民知其母而不知其父。”《吕氏春秋·恃君篇》有谓曰：“昔太古尝无君矣。其民众生群处 知母不知父。”当此时 民知混茫 饮食男女不异禽兽。伏羲出 乃仰观天文，俯察地理，图画乾坤，以定人道。民始开悟；知有父子之亲，君臣之义 夫妇之道 长幼之序。于是百官立 王事乃生（语见陆贾《新语》）夫图画乾坤 何以能定人道。盖乾坤定位 则父母名立，使但知有母者知有父。由乾坤平列相索一而再再而三，是生六子 更以乾坤六子之相重 八纯卦为相重 相错 别卦为相错 而得六十四卦，六十四卦无不以阴阳两两相孚而旁通，凡旁通卦必合于长男配长女 中男配中女 少男配少女之谊 于此则婚姻以礼行 嫁娶之制备。盖八卦之要 始于乾坤 通乎万物 故《系传》于伏羲作八卦统其辞云：“通神明之德 类万物之情。”此德此情 盖所以指卦之六爻，发挥旁通，使婚配有定偶，男女之有别也。焦氏力主伏羲重卦之说，其故亦在此。焦氏言曰：

吾知伏羲之卦，必首乾而次坤，或谓伏羲之卦为连山，连

山首艮，是乃无父之子矣，伏羲不尔也。……乾坤生六子，六子共一父母，不可为夫妇，则必相错焉，此六十四卦所以重也。

（《图略》六《原卦》一）

又谓：

或谓伏羲但作八卦，不重卦，则所以制夫妇之礼，即用一父母所生之男女矣。伏羲必不尔也。故《传》云有男女然后有夫妇，不赞于乾坤，而赞于恒，明伏羲之定人道制嫁娶，在相错为六十四也。（《图略》六、《原卦》一）

但焦氏于《易话》力辩伏羲之为首出之君，而斥三皇之说。夫首出之君其年代荒远，史迹难证。史之于周似有父系宗法制度之记载，于殷则有母系宗法制度之痕迹；于夏如何已荒湮难考。是则伏羲作八卦所示者为同姓血族婚姻制度乎，为半同姓半异姓婚姻制度乎，为部落群婚制度乎，此盖难乎为言者也。但伏羲于民知母不知父之时代，欲藉卦画之符号以昭示男女有别，开悟人民使婚嫁之有礼，此说匪特创自焦氏。如谯周之《古史考》则谓：“伏羲制嫁娶，以俪皮为礼。”《系辞传》于伏羲之始作八卦，则盛赞其通德类情之功。而《白虎通》则演绎其说：“伏羲仰观象于天，俯察法于地，因夫妇正五行，始定人道，画八卦以治天下。”盖伏羲制嫁娶，定人道实为旧有之传说，焦氏为之发挥耳。婚姻定而男女别实为人伦政教之所造端，故《中庸》有谓：“君子之道，造端乎夫妇，及其至也，察乎天地。”盖婚姻无定偶，则女有失欢之忧，男有争色之祸。名分不立，社会纷扰，礼义则无所措矣。故伏羲之作八卦，其始也盖所以昭示婚媾，其极也则可以治天下。而治世之大法，则莫违乎易之“方以类聚，物以群分”。焦氏于此畅论其说曰：

上古之世，人道未定：不特人与人相杂，亦且人与禽兽相杂。人以禽兽为食，禽兽亦以人为食。男女无别，人知有母而

不知有父。无长幼之序，无尊卑贵贱之等。人行不知自别于禽兽。伏羲氏治之，先思有以聚之，因人之性善，定人道，使男女有别，各嫁娶以为夫妇，乃有家。有夫妇而后有父子，乃有类。方者旁通为定偶也。类者父子相继续也。由一家聚而为一族，由一族聚而为百族，互相为婚姻，于是人与人聚，其力足以胜物，物不能害人。不方则不类，不类则不聚矣。人性同善而智愚贤不肖实不可以无等，于是区而别之为尊卑，为贵贱，为长幼，为上下。爻有等为物，以等而分，则分而仍不失其群。尊卑分矣，父子兄弟仍相亲也。贵贱分矣，君臣上下仍相系也。一家有君焉则父也；一族有君焉则宗也；一邑有君焉则大夫也；一国有君焉则诸侯也；天下有君焉则天子也。分之为一家一族之聚，统之为邑国天下之聚。分其流品，则士、农、工、贾，各以业聚，而贤、否、勤、惰有程焉。分其职掌，则食、货、祀、司空、司徒、司寇、宾、师各以政聚，而正、师、司、旅、史、胥、徒有等焉。聚以生仁；分以生义，互相经纬而天下治。（《易话》上）

伏羲作八卦以示婚姻定人道 以类聚群分结会社 别尊卑 立官、分职。其时人事简而易治。迨后民之智开而制作兴 族聚多而事业繁 继之者必须“通其变 使民不倦 神而化之 使民宜之。”“易”教之“穷则变 变则通 通则久”即神化之道也。神农氏继伏羲作耒耜 教民稼穡 所以聚五谷六畜之种使其蕃殖 供其利用 其与伏羲氏之使民开悟 其理一也。迨乎黄帝、尧、舜之为君也 其时颡蒙之知较前尤开 诈伪之心渐起 其政教之敷施 不能如伏羲 神农氏积极以兴造制作昭示天下 而唯潜移默化 恭己无为为务 以绝其智 避其诈。焦氏有言曰：

循按谥法无能名曰神。孟子言圣而不可知之谓神。杀之而不怨，利之而不庸；民日迁善而不知为之者。故君子所过

者化。所存者神，不可知故无能名；无为而治，故不可知。《系辞传》云黄帝、尧、舜氏作，通其变使民不倦，神而化之使民宜之。孔子称黄帝得其利百年；畏其神百年；用其教百年。神而化之故畏其神。尧之无能名，舜之无为而治皆神也。……

《易》之四德：元亨利贞，天以寒暑日月运行为道；圣人以元亨利贞运行为德。用中而不执一故无为。无为故不可知，不可知故民无能名。民运行于圣人之元亨利贞，犹众星运行于天之寒暑日月。民可使由之不可使知之，故黄帝、尧、舜承伏羲、神农之后，以通变神化，立万世治天下之法。（《论语补疏》卷上）

《易》之为书盖所以准天道以立人教 方便言之 人教可分为‘修己’‘治人’两者 所谓兴神物以前民用 所谓变而通之使民不倦 神而化之使民宜之 皆所以治天下者也。其于修己之道 焦氏谓：

《易》之一书，圣人教人改过之书也。穷可以通，死可以生，乱可以治，绝可以续；故曰为衰世而作。达则本以治世，不得谄于时运之无可为；穷则本以治身，不得谢以气质之不能化。孔子曰假我数年，五十以学易，可以无大过矣。此圣人括易之全而言之。又举恒九三“不恒其德，或承之羞”，继之云“不占而已矣”。占者变也，恒者久也。羞者过也。能变通则可久；可久则无大过，不可久则至大过，所以不可久而至于大过 由于不能变通 变通者改过之谓也（《图略》三）

焦氏于尽窥《易》之底蕴后 创谓文王作十二言之教 所谓十二言者“元、亨、利、贞、吉、凶、悔、吝、厉、孚、无咎”。总其要不外元亨利贞四字，此四字，在天则以寒暑日月之运行以著明之。在人则以出处进退以实践之 徐幹《中论》有谓“出则元亨入则利贞”所谓元亨利贞者 时行者也，《象传》于《乾》则谓“天行健 君子以自强不

息”。盖道之在天则乾乾日新，在人则须自强不息；乾乾日新者为天德之时行，自强不息者为人德之时行。能时行则能变通，能变通则能改悔，能改悔则无大过，无大过则仍可复乎时行，其间所经之步调自有难易之分但其成功则一也。焦氏以《乾》、《坤》、《坎》、《离》、《震》、《巽》、《艮》、《兑》、《同人》、《师》、《比》、《大有》、《渐》、《归妹》、《随》、《蛊》上应成《蹇》、《革》变通于《睽》、《蒙》下应成《家人》、《屯》变通于《鼎》、《解》而终于《既济》、《咸》、《既济》、《益》、《咸·恒·损·益》四卦循环不已，以此二十四卦之元亨利贞，譬诸人之于道，生而知之，安而行之。更以《乾》《坤》等八纯卦之失道得《小畜》、《复》、《节》、《賁》、《夬》、《谦》、《丰》、《井》变通于《豫》、《姤》、《旅》、《困》、《剥》、《履》、《涣》、《噬嗑》是乃失道变通由贞而利而复为元亨者，譬诸人之于道，学而知之，利而行之。更以失道之失道成《明夷》、《需》变通于《讼》、《晋》为由不元亨利贞而复为元亨利贞，譬诸人之于道，困而知之，勉而行之。惟不能“时行（变而通之）致成两既济则终止道穷所谓困而不学者也。

《系辞传》有谓：“其要无咎。”夫无咎者改悔之谓也。失道为凶、当位为吉，失道而消不久则厉，当位而盈不可久亦厉，因其厉而悔之，而孚之，孚则无咎。同一改悔，而独历艰难困苦而后得有孚则为吝，虽吝亦归于无咎。盖《易》所以教人有过必改，见善则迁者，此之谓欤！

此章所言焦氏对于《易》所持文化之解释，总其要则为修己治人两者而治人之道于伏羲神农之“兴神物前民用”为一层，于黄帝、尧、舜通其变使民不倦，神而化之，使民宜之，又为一层。于修己之道，则改过迁善一义而已。

吕 序

读“易”难，读易学家尤难。本书作者台湾资深哲学教授程石泉博士治易，今已逾七十年，于易深切著明，纵横通透，是国际知名的易学大师。你想真正把程博士的书读懂读透，亦易亦难。程先生1970年代自国外回到台湾，二十年时间完成三部书：一曰《易学新探》、二曰《易辞新诠》、三曰《易学新论》。在台湾称之为“程氏易学三书”。2000年上海古籍出版社将后两书合为一书，名曰《易辞新诠》出版。这是程先生在大陆出版的第一部书。今上海古籍给他出第二部书，即“程氏易学三书”之第一本《易学新探》。

初读程先生书，你会觉得自己于“易”尚在皮毛之间。因为他把“易”搞得太通、太透、太深，你总有落后之感。我这话是亲有体验，绝非故意捧场。程先生2000年在上海古籍出版《易辞新诠》时，我作为程先生的同乡小子给书作序，当时自以为读懂了他，竟不知深浅地给“程易”归纳出六条优点。这六条后来我逐渐发现讲得极肤浅，大体未入里。这次程先生又出《易学新探》一书，我又作序，我再仔细体味“程氏易学三书”，经过反复探索，才对程氏易学有些许了解，算得上进入了皮毛之内。这里就三点说明之。

一、程氏易学的学派定性问题。《易辞新诠》的序中我说“程氏易学”不是“义理派”，也不是象数派。现在看过《易学新探》各篇之后，认定程氏易学确实确实是义理派，不是象数派。先前我觉得他

对王弼、程颐颇有微辞，对清人焦循易学多有赞许，难以归入义理派。现在看来，程氏易学是宽厚的义理派：治易，既将义理置于第一位，又不排斥象数，甚至对象数有一定必要的研究。我现在觉得，这样的义理派立场是完备的、可取的。我越来越欣赏程先生概括易形上之学有十玄之门的提法。他说十玄之门是一纵通横通、通体圆融的体系。十玄是通贯的，举一玄，则其余九玄连带其中。

《易》之为书在阐述形上之理 与今日西方物理学、天文学无关 亦非一数学书。《易》乃三代以来唯一汇集民族智能之哲学著作。中国古代儒、释、道三家各有其形上之学。儒家形上之学就在《易经》朱熹倡导的‘四书’则不在其内。《易》之为书 阐发‘易’之广大悉备，絜静精微，蔚为一博大精深之形上体系。明明白白看清楚“易”之此一特点。如此 怎能怀疑程氏不是易之义理派呢！

我说程氏是位宽容的义理派，还因为他不是空洞地说道理，他对于《易经》固有的东西如成卦的问题、筮法的问题，都十分的重视，且相当着力地进行研究，取得成果。程氏 1973 年在《美国东方学会季刊》发表《〈周易〉成卦及春秋筮法》一文（英文原作 后译成中文）文章首先批评了朱熹在《易学启蒙》中的所谓《周易》成卦法及筮法 说朱熹企图把《周易》还原为卜筮之书 可是他采用了道家的筮法 与《系辞传》说的不一样。程氏据《系辞传》“凡天地之数五十有五 此所以成变化而行鬼神也”一语的启示 对《左传》、《国语》计 23 个筮例进行了深入研究。令人信服地解决了其中关于“之卦”如观之否、泰之需等等和“艮之八”、“泰之八”、“屯之八”、“贞屯悔豫皆八”的“之八”这两个古人从未讲清楚的问题（详见本书该篇）。

这件事很能说明问题 程氏不仅仅重视《易》之哲学内涵 还重视《易》之卦和《易》之筮。他认为哲学的东西是从“卦”、“筮”而来的。他说：“约略言之，《周易》必曾经若干阶段 由包牺氏之‘结绳

八卦’演变为周王室的‘占筮八卦’。由周王室的‘占筮八卦’演变成后世中国人（儒家和道家）的宇宙论及形而上学基型理念之源泉。（《周易成卦及春秋筮法》）可见程先生是义理与象数兼顾的。孔子也如此，《易传》里除形上之理外还讲不少卦、筮问题。既然孔子是义理派那么程先生必也是。

二、程先生治易，对易学史上千百易学人物，一向不存成见。批评人物总是是非两分，权威不怕，情面不讲，古人今人，此岸彼岸，一律对待。在‘程氏易学三书’中我看到了一位当代易学大师的风范。易学史上最具影响最受重视的人物莫过朱熹。朱熹学问做得最大故瑕疵也不少。近百年言《易》者捧朱熹的多真正敢讲实话派朱熹一个‘不’字的罕见。程先生则实话实说朱熹他也敢碰。他说：“朱熹所传的《周易》筮法不是《周易》原来的筮法，而是宋儒杜撰的筮法，用来表达他的宇宙观。严格说来，宋的筮法与《周易》筮法无关。”又说：“实际上朱熹不曾把《周易》恢复其作为卜筮之用的原来真面目因为他无法解说那记载于《左传》和《国语》中的若干筮例。朱熹对于古代史臣所用的筮法迷惘不清，于是他采用了后世道家的筮法。那道家的筮法显然和《系辞传》中‘大衍之数’那一章所说的不一样。于是朱熹曲解经传的文字来凑合他的筮法。这因为宋儒的宇宙观须要把道家的宇宙论掺杂《易经》里去，所以宋儒不得不如此。我们不必怀疑朱子在知识上的诚信。”（《周易成卦及春秋筮法》）敢如此直白、具体、尖锐地派朱熹的“不是”，在易学界是不多见的。程氏批判汉易可谓不遗余力。他概要地指出秦汉凡治易者莫不崇尚蹈衍，阐扬孔子易学思想者几无一人。前四史所载以《易》名家者如京房、孟喜、梁丘贺、费直、高相、郑玄、马融、陆绩、虞翻、荀爽诸人无一人足称为治孔子之易学者即使留下著作（经清人整理）的虞翻言‘易象’则支离破碎，言‘易例’则混乱无条理对于孔子易学之‘微言大义’且‘不得其门’

而入”矣。对三国王弼之易学有三评论，至为公允。一、扫象之说，非必其失；二、引导道家之玄理破除灾异迷信，其功至伟；三、使《易》沦为三玄之一，远离实际人生。至于孔颖达之《周易正义》，亦踵魏晋遗风，崇尚玄谈，不涉政治。与对汉易一样，程氏对宋易也持批评态度。朱熹之易学常在程先生批评之中。对程颐之《易传》亦有不留情面之批评。说“《程传》只是综合《彖传》、《象传》、王弼《易注》、孔颖达《周易正义》而成之美文而已。读来似乎其中有物，究实尽是似是而非之论，腐儒之言也”。宋易中他另一看重的人物是欧阳修，著专文《评欧阳修易童子问》说“《易童子问》论‘十翼’非孔子作等等，并非无可嘉许，但持论偏颇，说理不透，以致引发疑窦，贻误后学。至于明人来知德《易注》与程颐《易传》同样不足取。清代开易汉学与易宋学门户之见，易学方面成就可观者尤少。程先生唯一称道的只有焦循。程氏认为焦氏治易自成体系。所言‘旁通交易’‘当位失道’‘变通趣时’之理有足多者。唯‘比例’之条例，虽开纵通横通之门径，终嫌泛滥。焦循是最引当代人注目的清代易学家。可是20世纪以来系统深入研究焦循的，程先生是第一人。程先生当年在南京写作《雕菰楼易义》一文时，大学刚毕业，只有31岁。程先生对清人治易的批评至为尖锐。谓清人治易囿于考据学风，从事于校勘版本章句，旁及文字训诂音韵，或旁及于典章文物制度之研究，如王念孙父子、俞樾、胡渭、张惠言、惠栋、孙星衍、方申之皆标榜以易汉学为宗，以恢复汉学为职志，于是补苴辑逸，为荀、刘、马、郑、孟、方、虞建立权威，虽一字一象，尊奉之为拱璧。进入民国的易学，程氏批评益加尖锐，端木国瑚著有《周易指》，杭辛斋刊有《易学丛刊》，皆享大名。程氏说皆不脱前人窠臼，了无新意。余如死守汉学余绪，或专从考据文字训诂治易者，如于省吾之《易经新证》，或专从古代典章文物制度治易者，如高亨之《周易古经今注》及《周易古经道论》，或专从某一汉易

书中探索易象者 如尚秉和的《焦氏易詁》。程氏还概括指出 自东汉以降治易学者通病在视《易》为卜筮之书。又有人认为易学无他 不过“象数之学”而已。刻意求象 宣扬术数。汉易学家之愚昧导致清易汉学家之愚昧，而清易汉学家之愚昧导致今之古文字学家兼易学家之愚昧。读了这些见解，觉得挺痛快，至少以为对劲儿。如今易学界像程先生这样敢实话实说的并不多见。

三、程氏大学毕业后开始系统治易，至今七十多年，大体上走着一条正确的道路。回台最后二十几年完成“易学三书”。《易辞新诠》2000年由上海古籍出版社再次出版。这一本《易学新探》今又在上海出版，这真是中国两岸易学界的大好事。我读“程氏易学三书”尤其读此《易学新探》 启悟良多。最快吾心者 第一 在《易这个观念》一文中 我知道了《易纬·乾凿度》“易”一名含易、变易、不易三义之说 原来不误。程氏解第一义之易字 言“创化”，包括旁通之“交易”。第二义之“变易”应包括“换代”、“更新革命”、“意外突变”种种。第三义之“不易”者即言不因时间、空间、意愿而有所改变的观念、理想、原理、原则、价值、意义。郑玄将第一义之易字改为“易简”且引《系辞传》“夫乾确然示人易矣 夫坤隤然示人简矣”以为证明。殊不知乾之“确然”是言时间之功效 坤之“隤然”是言空间之功效。郑玄解释为容易之易、简单之简，显然出于误解。后之孔颖达说“易”之名可谓最为完备通达，然而他也受郑玄误解的影响 把“容易”、“简单”作为“易”的注解 于“易”这个概念的本义大相悖谬。我以为，其所以如此，自根本而言，乃受道家的影响所致。

第二，程先生书助我深入了解了清代易学家焦循。先前我因读书不多，常常浅薄自用，表面看焦氏宗汉易，便骂焦氏易不可取。看程先生《雕菰楼易义》才认识焦氏治易的独创性。当年王引之、阮元评以“精锐凿破混沌”和“石破天惊”实非过誉。程先生文章

指示我‘无论其为旁通、时行、比例 盖所以示明卦爻之变动 藉此以通辞而已。夫辞者‘各指其所之’者也。焦氏于此颇多发明”。这段话我以为最为深刻，启我最大。按焦氏意，卦爻辞本身无意义 不过符号而已。比如‘密云不雨 自我西郊’之辞，《小畜》（旁通《豫》）、《小过》（旁通《中孚》）都有 其实只是符号而已 犹如画勾股割圆，用甲乙丙丁等字指示其比例之状，按而求之一一不爽。意义存于甲乙丙丁等字之中，而甲乙丙丁等字，则无义理可说。卦爻辞自身无意义可言 作《易》者藉此以表情寄意而已。于‘易’因爻之变动，而有种种价值等差之呈现，乃以辞表达之。辞之组织虽各成文理，但其自身不限于文字所表之义。数千年来，说易者囿于世俗之见，于卦爻之辞喜自字面求解。对《易》中涉及之历史故事 直接求解。但易辞实受一根本原则所支配，其所称引之故事，乃卜筮上起影射、比喻的作用。《易》中之历史故事已失去历史的具体性 转变为抽象的符号了。焦氏于其《易通释》论之至详。夫辞者乃各指其所之，此为治易者应体认之第一要义。前此，我未曾仔细研究焦氏书，今反复读程先生文章乃幡然大悟，知道了了解易辞的基本途径。

第三，《系辞传》是‘十翼’中的大头儿 孔子的诸多想法尽含其中。但是存在问题不少，难以理解。程先生《〈易·系辞传〉哲理探》一文却分析透辟，难点多有突破，可谓纵通横通上下皆通。有启于我者多多 例如关于‘三才之道’（《说卦传》亦有此言）说天地人三才之道虽为常语，但实为中国哲学精义之所在。中国先哲对于‘天人之际’的看法最为正确。又如讲到乾坤时 总是强调‘乾之所言者为时间之功能’；‘坤之所言者为空间之功能’。释‘天地氤氲 万物化醇’说天地者时间、空间也 氤氲者 原始化生之质料也”。讲‘乾坤成列’一语说‘乾坤乃宇宙创化之基本时场。乾坤安排有序则易行乎其中 无乾坤则创化 易 无由生。’讲‘是以广生

焉”句，说《易》中言乾皆指“时间”，言坤皆指“空间”。讲“广大配天地”句，说乾为大生，配天，天者时间也；坤为广生，配地，地者空间也。讲“夫乾确然示人易矣”句，说“乾者时间也，古往今来也。确然，准时也”。讲“爻也者，效此者也”句，说“六十四卦三百八十四爻皆不外乾坤之两爻，效此者，效乾坤。乾坤实时空，即宇宙”。又如讲“夫易开物成务”句时，说“开物者，创化生生；‘成务’者，发乎事业也”。简明扼要，切中肯綮。总之，先前《系辞传》里不少语词似懂非懂，很多话较不了真。读了程氏文，可以说明白了。《易》确实难读懂，但《易》毕竟只有一个。易学家则数以千计，各有特点，正是横看成岭侧成峰，远近高低各不同。程先生论易就是这样，纵通横通，千姿百态。因为太丰富了，读起来不容易一下子明白。可是只要用心深入下去，纵然千丝万缕，也总有一线穿。我跟程先生1997年开始交往，通信虽多，晤面不过三次，而彼此友情十分深厚，这不是因为我们祖籍是小同乡（我祖籍旌德，他祖籍歙县），而是因为我们易学观点相近。他的易学论著我读来有亲切感，仿佛灵犀相通。乍读有难度，可是一旦深入，便有一通百通、海阔天空之感。这本《易学新探》我读了一遍又一遍，还想再读。程先生出书，是为序。

后学吕绍纲拜手谨识
于长春吉林大学教师公寓
二〇〇三年阴历八月初吉

俞 序

古愁莽莽不可说，化作飞仙忽奇阔。

江天如墨我飞还，折梅不畏蛟龙夺。

正拟为程石泉师之大作《易学新探》在大陆出版作序时，清末诗人龚定盦的名句突然浮现心头。龚定盦是石泉师平生最欣赏之诗人，实乃清代身通儒佛之稀世奇才。龚定盦认为儒家思想渊源于六经，六经先孔子而有。俗儒所称十三经者，《孝经》乃曾子弟子所作，简易泛滥，无关宏旨；《论语》为孔子弟子所记孔门之言辞；《孟子》宜属子书；《尔雅》实为字书，其余《礼记》三传，则陪贰于经，皆不足以名为经。六经之中，唯《易》、《书》、《诗》、《礼》、《春秋》传世。龚定盦以六经为尊的构想，已暗示了当代中国哲学研究的重大方向，应恢复以六经为本之原始儒家之学，而六经之中又以《易》为先；这便是石泉先生与其师方东美先生毕生所致力者。恢复原始儒家本来面目，可说是当代中国哲学研究的涓涓清流，此有别于另一流行趋势，即以赅续宋、元、明、清之理学为主，所谓之“新儒家”。此派学者言必称孔、孟、程、朱，行必究学案讲友，以儒家学说无非道德仁义，其实践之道则在心性修养。此项主张宋明理学家谓本于“四书”与《易传》，于其他各经无所沟通，此可谓“四书之儒家”，而非“六经之儒家”也。此项宋明理学时以佛（实为禅宗末流）道（实为道士虚言）之说模糊儒家本旨，真可谓杂家者流。以

“人事”说“天道”不免蔽于一曲。又因彼此意气用事，时而陷于心理性理、先天后天、天理人欲、尊德性与道问学之争。后世所谓之“新儒家”亦难脱此案臼，致令中国哲学研究潮流趋于沉沦陷溺。方、程二先生以六经为宗，尤重“易学”。东美先生阐发“易形上之理”，石泉师继之，乃有“程氏易学三书”之作。而《易学新探》正是其中之第一部（其余两部为《易辞新诠》与《易学新论》，由上海古籍出版社合刊为《易辞新诠》，已于2000年问世）。方、程二先生苦心孤诣，其学实兼古今中外，为当代中国哲学界之所仅见。

程师石泉本籍安徽歙县篁墩，寄籍江苏灌云县。生于清宣统元年（1909）阴历十月十八日，淮北盐商世家，自小从塾师学《幼学琼林》、《龙文鞭影》之类启蒙之书。及长，立志向学。民国十四年，考上江苏省立第八师范学校，民国十七年考上南京中央大学数学系。当时方东美先生甫自美威斯康辛大学学成归国，任教于南京中央大学（原东南大学）所引介之西学除希腊哲学外，兼及当代重要之英美哲学家如布德利（F. Bradley）、桑塔耶那（G. Santayana）、詹姆士（W. James）、杜威（J. Dewey）及怀特海（A. N. Whitehead）等人之学说。东美先生重视形而上学，有别于北大、清华之偏重数理逻辑，且以科学为号召，倡言反对“玄学鬼子”。石泉师受东美先生之影响，改习哲学。师生年仅差九岁，唱和相与，遂成莫逆。日后东美先生曾有“赠门人程石泉”诗一首：

曾向锺山伴老松，琼华秀出锦屏峰。色融丽日晴霞地，香泛希声密义钟。横溢生机侔造化，掣来元气与陶镕。随云舒卷存天壤，缥缈游文喜再逢。（《坚白精舍诗集》）

民国廿二年，石泉师自中央大学毕业后曾任职考试院。他与东美先生因对易学研究之兴趣，乃于民国二十五年在南京发起“易学研究会”，邀集李证刚、高礪庄、钱叔陵诸先生在家中集会，发表论文，会中论文合为《易学讨论集》一书。其中收有方东美先生口

述、石泉师笔记《易的逻辑问题》一文。民国廿六年，石泉师以庚款之助，负笈英国牛津大学圣体书院（Corpus Christi College, Oxford University）主攻‘希腊研究’（Greek Studies）亲炙李文斯顿（Richard Livingstone）、莫瑞（Gilbert Murray）等古希腊研究名家，石泉先生是以终生雅好古希腊哲学思想。后转读伦敦大学大学书院（University College, London University）迄 1939 年欧战爆发前夕，赶乘货轮返国。

对日抗战期间，石泉师曾短期担任教育部长之英文秘书，随因不惯官场生活离去，乃以翻译 Farrington 之著《西洋科学初期史》一书，受知于浙江大学校长竺可桢先生，任教于浙大贵州湄潭分部。抗战期间，物资短缺，石泉师与师母抚育七子，备极艰辛，却仍著作不歇。民国三十一年由商务印书馆出版《雕菰楼易义》一书，实为泉师大学毕业后之旧作。在浙大期间，则撰得《周易六十四卦生生之序》一文，后收入《易辞新诠》中。

1945 年，抗战胜利后中国旋即陷入内战，为避战祸，泉师乃携眷赴美。1958 年取得西雅图华盛顿大学（Washington University, Seattle, Washington）之哲学博士学位，随后任教匹兹堡大学（University of Pittsburgh）、宾州州立大学（Pennsylvania State University, Capitol Campus）共十四年。自 1978 年返台，历任台湾大学、台湾师范大学、东海大学教授，迄 1991 年退休。在台任教期间，石泉师著作最为丰富。1979 年《易学新探》初版，共八章，并附《雕菰楼易义》一文，乃石泉师积四十年治易之心得。1995 年在台出版之《易辞新诠》以及 1996 年出版之《易学新论》，则涵盖先生在台廿余年研易之新见。今三书均得在大陆与读者相见，足慰先生平生之愿。

大陆版《易学新探》总十章，前八章与所附《雕菰楼易义》为原书内容，最后两章则取自原《易学新论》一书。第一章“‘易的图

象、数三呈现，‘简义’略论构成‘易’之三元素：图、象、数。石泉师明示易学研究旨在抉发《易》中先乎历史、先乎逻辑、先乎科学之创造性智能与文化基型理念。而《易》之图、象、数之研究正所以提供其重大线索。又《易》重“时用”是为《易》之核心概念。第二章“‘易的原始’与‘卜筮之书’”在说明《易》的历史演变、孔子之赞易，以及嗣后《易》之遭受误用误解。石泉师以为“卜筮之用”仅是《易》历史发展的一个阶段。自孔子赞易之后，《易》乃成为哲学宝典。而“帝乙归妹”、“文王幽于羑里”则是《周易》肇始之历史背景。此一故事石泉师于《易辞新诠》一书发挥最详，颇饶意趣。第三章“‘卜筮之用’的心理学”一文，在根据德国心理学家荣格（C. G. Jung）的理论说明卜筮之用的心理学预设了超越“机械因果律”的“偶合性”（synchronicity）概念。“卜筮”不是迷信，而在利用筹算机遇，考验人心，决疑定志而已。第四章“周易成卦及春秋筮法”是石泉师于1973年在《美国东方学会季刊》（*Journal of the American Oriental Society*）发表之英文论文翻译而成，旨在根据《左传》中之易例说明《周易》成卦与变卦之法。第五章“‘易’这个观念”在以宇宙论与形上学的观点分析“易”的哲学含义。《易》中所言“天地交配”乃一“创化比拟”，各卦之彖传时时描摹创化生生的详情细节。乾、坤二卦不仅象征天地，且象征“时间”与“空间”。中国古易学家以宇宙创化于一时空合一之历程之中，与西方科学发展新趋势（相对论与量子物理学）正不谋而合。石泉师并指出除“时空合一”外，“易”中尚可演绎出“体用不二”、“旁通相关”、“创化生生”等等概念。第六章“易象新诠”据《系辞传》“立象尽意”之说，分析易辞中之“意”有“心意”、“情意”与“意义”之别，“象”有“意象”、“事象”与“物象”之异。“易”之取象，如文字出于人心之“象征作用”，而“易辞”之作，则如诗之运用赋、比、兴。石泉师并指出传统易学就“易象”问题可分为“泥象”与“扫象”两派，他对这两派都有所批

评。第七章《易经》与现代物理学“试图抉发‘易’与现代物理学兼容之处，即‘时空合一’、‘体用不二’、‘旁通相关’以及‘创化生生’之思想。”“易”与现代物理学不同之处则在“易”以“人为宇宙之中心”阐扬天地人三才之道也。第八章《易·系辞传》哲理探，是石泉师诠释《系辞传》的一家之言，他以“易”之所以为形而上之学，乃出于《系辞传》所作之阐扬发挥，且《系辞传》为一赞誉文章，不重逻辑，无端重复，甚而不免错简、错字、衍文。先生乃提修正意见，俱据文章脉络，合乎理所当然，颇具参考价值。至于所附《雕菰楼易义》，如前文所说，乃石泉师于易学最早之著作，旨在根据焦循所著之“易学五书”介绍焦氏易例，并检讨其中矛盾缺失之处。

第九章“评欧阳修《易童子问》”与第十章“评章太炎论《易》与《唯识》”均为极具批判性之论文。前者主要针对欧阳修质疑《系辞》、《文言》、《说卦》均非孔子所作提出反驳，列论《序卦》、《杂卦》、《说卦》、《象传》、《彖传》、《文言》、《系辞》与孔子之关系，并申论欧阳修疑《系辞》所言成卦之事为不足取。要之，石泉师对欧阳修开后世标新疑古之风颇有微辞，旨在纠举其失而已。后者则对章太炎先生论《易》并以“唯识”比附《易经》颇多批评。太炎先生虽意在西学，却受限于时代与语言，于西学难以通达。太炎先生着意于“唯识”之学，并以之诠释文王之幽囚羑里与卦爻辞之含意，实属牵强附会。太炎先生以“唯识”名相诠释卦辞，是以“业惑因缘”之说曲解《大易》创化生生之理。惜乎太炎先生虽博学，却无见于古易之中我先民之哲学智能。

《易》之为书广大悉备，极尽神妙。石泉师自幼因家学渊源而喜易，终身不渝，至今已逾七十载矣。石泉师曾广搜易学著作千余种，见其如不归诸“汉易学”即归诸“宋易学”。深究之后，徒增疑惑，于是另辟蹊径，而有“程氏易学”之作。“程氏易学”之作，不在因循汉宋易学，而在以哲学眼光抉发古易智能。在当代中国哲学

家中 方东美先生首见古易 具有宇宙观、人生观与价值观。《易》中所见中国人之宇宙观 在以宇宙为生命流衍之场所。《易》之“太极”为万象根本 创生天地 化育万物。又创化生生 因人之参赞 而有各种不同之价值 真、善、美、圣 炳然呈现。东美先生之论《易》 可能近乎“生机论”(Vitalism)、“功能论”(Functionalism)、“自然论”(Naturalism)、“创化论”(Creativism)、“人本论”(Humanism) 而非“唯物论”(Materialism)、“实体论”(Substantialism)、“超自然论”(Supernaturalism)、“机械论”(Mechanism) , 或者“泯灭人性论”(Dehumanizationism)。东美先生之论《易》 实乃一贯串本体论、宇宙论、价值论之“机体论”(Organicism) 哲学。石泉先生承其师说 分就易辞、易理、易象、易数、易图、易史加以深究 为此千年难解之谜 提供锁钥。“作易者 其有忧患乎 ? 古易学家已明白揭示《易》之作出于我民族之忧患意识 , 究其实则在阐述形而上之理而已。方东美先生有见于此 乃提出旁通之理、生之理(或生生之理)、爱之理、化育之理。石泉师除不及“爱之理”外 更细而分之 称之为“易形上十玄门” : 一、乾坤成列 二、生生谓易 三、新新不停 四、旁通时行 五、二五得中 六、三才之道 七、成性存仁 八、化成天下 九、穷通变久 十、保和太合。此说以列于本书之自序中 其发扬光大 尚有待来兹。

俞懿娴

谨序于台中大度山

时任东海大学哲学系教授

2003 年 8 月癸未仲夏

自序一

余童年屡睹先父祝三公用铜钱卜卦，姻长赵礼卿先生据《易》爻辞道吉凶，深感困惑。稍长亦自为之，但非以之卜个人之行止祸福。实因余方溺于博弈，而卜筮易数与骨牌及棋道有关也。入大学后，读罗素所著数学哲学书及罗氏与怀特黑合著之《数学原理》，极感兴趣。求与朱熹《周易启蒙》及邵康节《皇极经世》中论易数部分相参悟，又觉无由勾贯。因方师东美先生之启发，余始泛滥于易汉学、易宋学著作之中，深苦所知者少，而所惑者多。时于南京城中获财政部钱叔陵先生、监察院高礪庄先生、中央党部刘伯闵先生谈《易》同意发起“易学研究会”俾能各抒所见相互切磋以余在成贤街之寓所为临时会址，时为民纪二十五年之事，并恭约方师东美先生、李师证刚先生，共襄其成。前后共有若干次集会，由各大师分担讲解。时北方学人如张洪之、尚节之亦远道莅会。但相聚一堂谈论易学者不逾十人。讲辞见《易学讨论集》（尚节之稿未缴来）。时以作者即将负笈英伦，将该集稿交付刘伯闵先生，旋在商务出版。该书各篇各抒己见，互不相牟。

本书首篇乃作者所拟《易的图、象、数三呈现》之引论。作者藉《易的原始与卜筮之书》及《卜筮之用心理学》两文以澄清在易学史上“尊经”与“毁经”之争并确立《易经》在中国文化发展中重要作用及其昌明晦塞之经过。《易》之原始所以“通神明之德类万

物之情”非为卜筮而作，但六十四卦于夏、商、周时，曾作卜筮之用。经孔子赞释后，卜筮之《易》已蔚为哲学之《易》。

民国年来国内学人接受肤浅科学之知，不承认科学导源于初民创造性智慧（creative intelligence），该项智慧表之于原始神话，经逐步演变而为分殊科学，于是斥《易经》为迷信之书，毫无科学价值。加之中国疑古学派以“死心眼”（closed mind）读古书，筹易辞于神讖占断，并认为儒家尊奉《易经》纯为个人利禄，故妨碍科学思想之发展。近三十年来在台学人，固执考据学风，从事于《易经》之版本、章句、训诂、校勘者有之，以《易》之八卦图式比附龟甲灼兆之方位者有之，坚持朱熹《易》为卜筮之书，以卜国运者有之，急求经世致用，于是以“易道阴阳”而比附医学、军事、音乐、地理、星相者有之。凡此其用意虽可嘉，但不流于“形而下”傅会之说者几希！对于哲学之《易》茫然无头绪矣。

作者为抉发《易》中基本含义，作《“易”这个观念》以阐明“时空合一”、“体用不二”、“事物旁通相关性”、“宇宙创化有机性”种种原理。为阐明《易》之“取象”、“制器”之心理因素，阐明“比”、“兴”、“赋”实为《易》所取象之基本原理，爰作《易象新诠》。集《左传》、《国语》中之筮例，求《周易》卜筮成卦法，以证铜钱卜卦之晚出，爰作《周易成卦与春秋筮法》。鉴于现代物理学之新趋势，物理学家对于“自然界”之看法，几无一不——与《易》所言之原理相符合，爰作《〈易经〉与现代物理学》。作者企盼中外物理学家重视《易》之原始意念及图、数呈现法，或有助于启发彼等心智，而改正小智小慧之物理学家坚持“科学唯物论”之偏谬。更殿之以《易·系辞传哲理探》，盖以《易》之微言大义多在《彖传》、《文言传》、《系辞传》中。《文言传》限于《乾》、《坤》两卦，言简意赅。《彖传》散在各卦，亦明白易晓。唯《系辞传》多错简错字，且含义奥衍艰涩。于是逐句详加校勘、注释，阐发其哲学义蕴，借以勾通西方科学与哲学

思想。

所附《雕菰楼易义》乃四十年前之旧作，但于了解历史上之易学，不无助益。至于清儒焦循所抉发之易旁通体系，可为通辞之一助 极有其学术价值。

本书之作如无内子霞青四十余年来之继续协助与支持，绝无问世之可能。先师东美先生之策励，并此志感。

石 泉

1979 年 3 月 29 日

自序二

《易经》居六经之首，乃中国儒家形上之学也。又中国儒家自古称为史。所谓“史变为儒”之言已详见于龚定盦先生之《古史钩沉论》及《大誓问答》各篇。请读者复案。再者见于《周礼》古有“师”、“儒”之设：“师以贤得民”盖以“言教”；“儒以道得民”盖以“身教”则“师”、“儒”之说已有明训矣。“身教”者，已立立人之谓也。

已立立人于《易》则谓之为“天行健 君子以自强不息”（《乾·彖辞》）。而立人之道于《易》则谓之为“君子以成德为行 日（日）”（“日”原文缺 可见之行也”）（《乾·文言传》）。亦即“君子体仁足以长人”（《乾·文言传》）之谓也。此处君子者乃孔子心目中的儒家者流。

中国儒、释、道三家各有其形上之学。道家形上之学有《老子》、《庄子》在。释家形上之学其得事理圆融者应在华严宗之“经”与“论”。儒家形上之学应在《易经》而朱熹所倡之“四书”则不与焉。

“四书”中《论语》所记者乃孔子、孔子同时代之贤者及其门弟子之言行。《大学》、《中庸》多为后儒之言，或为曾子之门弟子及再传弟子之所记，其立言虽不背儒家之微言大义，但不必为古之史、儒之遗言。且辞义多涉日用伦常，鲜及形上之理。孟子继孔子仁义之教，蔚为当时犀利之政论家，但于儒家形上之学不暇作较有系

统之陈述也。是故《论语》、《大学》、《中庸》及《孟子》虽经历代科举作为考试试题之蓝本，尊之为用人治世之经典，但非探求中国儒家形上学之宝库也。

中国儒家形上之学原散见于《易》、《诗》、《书》、《礼》、《春秋》。其中诗之由官方采集者名之为“风”而“雅”、“颂”则为朝廷所制定。《易》、《书》、《礼》、《春秋》乃夏、商、周三代史官及师儒之集体创作，绝非出于一人之手。迨乎孔子方以之作为教材教育门弟子，且以此类经典所含有关人文之价值，作为一国政教成败之昭鉴。是故《礼记·经解》篇有谓：

孔子曰入其国其教可知也。温柔敦厚，诗教也；疏通知远，书教也；广博易良，乐教也；絜静精微，易教也；恭俭庄敬，礼教也；属辞比事，春秋教也。故诗之失，愚；书之失，诬；乐之失，奢；易之失，贼；礼之失，烦；春秋之失，乱。

就《易》之为书而论，兼具天、地、人三才之道，故“能体天地之撰”，“通神明之德”，是为“广大悉备”。又《易》能“探颐索隐”、“钩玄致深”，故能“阐幽显微”以“通天下之志”。是故《易》之为书，上通天文，下知地理，而人则居于天地之间，参加宇宙之创化，从事乎文物之制作与革新，使世人得由荒蛮而入于文明开化。于是三代史官及后之孔子于《易》之《卦辞》、《爻辞》、《彖》、《象》、《系辞》、《文言》各传中，阐发《易》之“广大悉备”及“絜静精微”之处，蔚为一博大精深之形上之学，是为其他经典：《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《春秋》所不及。换言之，《易经》乃三代以来唯一汇集民族智慧之哲学著作也。其形上之理约而言之：（一）确认乾坤创化之生生不已，新新不停。（二）由结绳网罟而入于文明法治，其要在能“观象成器”，“使民宜之”，“穷、通、变、久”，“使民不倦”。（三）人文之本植根于道德仁义，所谓“成性存仁，道义之门”者也。孔子历举《履》、《谦》、《复》、《恒》、《损》、《益》、《困》、《井》、《巽》九卦所代表之德目，作为人人立

身处世之规范。

上举各项形上之学之纲领，实包含中国古代圣哲之“宇宙论”（cosmology）、“文化观”（concept of culture）及“价值论”（axiology）。而此项集体智慧得以保留至今，三代以来之史官及孔子之功不可淹没。证之《左传》所载春秋时代各国君王卜筮之事例：各诸侯国之史臣对于六十四卦之卦辞、三百八十四爻之爻辞必须熟记在心，方能随机用以祛除诸侯之疑，定天下之大事。至于《彖》、《象》、《系辞》、《文言》各传之辞亦必出诸史臣之随机推演用以阐述“天人之际”及“古今之变”使诸侯或帝王相信史官之所言为“持之有故”而“言之成理”。孔子则就卦辞爻辞之道德含义加以发挥使卜筮者及后世读《易》者除解惑断疑外得体会卦爻辞对于日用之道德伦常往往包藏密义，故孔子于前举之九德卦外，更标举约十余卦爻辞卦辞之道德含义并见于《系辞》及《文言》两传之中。且于该两传中标以“子曰”以便识别。但古人引言，不加标点符号。孔子之言可以“子曰”开其端但止于何处不易判断。又如《彖》、《象》各传中虽无“子曰”以标明其为孔子之言但其内容实不背孔子于《文言》、《系辞》两传中之言旨读者不可不察。若司马迁与班固直以《易》之“十翼”（《彖》上下、《象》上下、《系辞》上下、《文言》、《说卦》、《序卦》、《杂卦》）皆为孔子之言实为不符事实且犯过誉孔子之嫌。且“十翼”中之《说卦》、《序卦》、《杂卦》三篇内容芜杂，原为卜筮者随身携带之手册无关乎《易》之形上之学也。

兹据《尚书·周书》中之《泰誓》、《金縢》、《大诰》、《洛诰》之所载及《春秋左传》、《国语》中之所收录国之大事必先求之于卜筮，以定行止。而主持卜筮者必为一国之史官。是则夏之《连山》、商之《归藏》及周之《周易》必因三代卜筮史官熟谙其卦爻辞之精义并且日常用之，而获传之于世。且卦爻辞之创作，虽史无明文记载，但不外乎出于当代史官之集体创作也。在夏有皋陶、益，在商有伊

尹、甘盘、傅说 在周有史佚、史辛甲、史籀诸人。就《周易》言之 被囚之文王、执政之周公及召公、太公皆可能于《周易》之卦爻辞及“十翼”各各有所贡献也。

但六经之得以传诸后世 实因孔子之“好古”、“敏求”并以之为教材有以致之。孔子自称“述而不作”，其所述者乃往昔史、儒之遗言。经由孔子之阐扬发挥，使此项遗言蔚为后世儒家哲学之形上之理。于《系辞传》中孔子有言曰：

圣人立象以尽意；设卦以尽情伪，系辞以尽其言，变而通之以尽利，鼓而舞之以尽神；是故形而上者谓之道，形而下者谓之器，化而裁之谓之变，推而行之谓之通，举而措之天下之民谓之事业。

此一形上之学涉及天、地、人三才之道：因人自始参加天地之化育，于洞悉形上之道后，观象制器以建立人文之教而化成天下，是故“形上”、“形下”一以贯之，乃人居天地之中创发事业之所本也。

作者前于《易学新论》序文中就《易》之形上之道列举十玄门以尽其意。十者无穷无尽之谓也，综合之为十；玄者形而上之道也；门者诸般原理、原则也。又十玄之门每举任何一玄，其他之九玄已在其预设 (presupposition) 之中。盖以十玄之门纵通横通，形成一通体圆融之体系也。分而言之者实限于口语及思路之直线进行 (linear progression)，故不得不依口语及思路分别言之也。但吾人必须体认此一十玄门乃一圆通融贯之体系，任何一玄不得孤单独立于此一体系之外。

其一、乾坤成列 (order out of chaos)。在《易》有谓：

(1) 乾坤成列而易立乎其中矣。乾坤毁则无以见易；易不可见 则乾坤几乎息矣(《系辞》)

(2) 乾坤其易之门邪？乾，阳物也；坤，阴物也。阴阳合德而刚

柔有体 以体天地之撰 以通神明之德。(《系辞》)

(3) 乾道成男，坤道成女。(《系辞》)

就宇宙运行而言，天地开辟之初，或由原初之混沌而入于生生条理 乾以资始 坤以资生 无不“与时偕行”；“唯变所适”。但变化之道殊途而同归，无不以“生生不已”为目的。是故就宇宙之本体而言 无论其为一为多 是有是无 无不原始要终 而易则行乎其中矣，易者创化之谓也。

其二、生生谓易 (creativity)。于《易》有谓：

(1) 天地之大德曰生。(《系辞》)

(2) 生生之谓易。(《系辞》)

(3) 夫乾其静而专 其动也直 是以大生焉 夫坤其静也翕 其动也辟，是以广生焉。(《系辞》)

生生者言易之所生又为能生，能生又生所生，如是生生不已故曰生生。此生生现象非限于有生命之事物。天地之间阴 (the negative)、阳 (the positive)、刚 (the strong force)、柔 (the weak force)、外 (the external)、内 (the internal)、隐 (the potential)、显 (the actual) 等等，各各以其“相即” (interrelated)、“相入” (interpenetrated) 而生生不已。生生乃宇宙之本源：有生生因之有宇宙。西方科学家以为此间有一独立存在之物质世界，其相互活动无不一一受因果定律所支配者，此乃科学家幻构之世界，非宇宙之真实情况也。

其三、新新不偃 (novelty)。于《易》有谓：

(1) 天地交而万物通也。上下交而其志同也。(《泰·彖》)

(2) 乾 天也 故称乎父 坤 地也 故称乎母。《震》一索而得男 故谓之长男；《巽》一索而得女 故谓之长女；《坎》再索而得男 故谓之 中男；《离》再索而得女 故谓之 中女；《艮》三索而得男 故谓之 少男；《兑》三索而得女 故谓之 少女。(《说卦》)

又长男(䷳)配长女(䷵)则为恒(䷟);中男(䷶)配中女(䷵)则为既济(䷾);少男(䷻)配少女(䷵)则为损(䷨)。又其他六十卦无不由乾、坤、震、巽、坎、离、艮、兑之交错而产生。再则六十四卦之三百八十四爻 每爻必为阴或阳 而六十四卦亦因两两‘旁通’而得阴、阳交换以展示新卦，是为新新不停。又宇宙创化于其生生历程中时时展示新貌。过去者入于现在，而现在者将入于未来。如此循递相生，但无不成为一新的特殊个体，居于其自觉之新的特殊环境之中。

其四、旁通时行 (the extensive connectness) 。于《易》有谓：

- (1) 六爻发挥旁通情也(《乾·文言》)
- (2) 变动者趣时者也。(《系辞》)
- (3) 旁行而不流。(《系辞》)

(4) 为道屡迁 变动不居 周流六虚 上下无常 刚柔相易 六爻相杂 唯其时物也。(《系辞》)

《系辞传》谓：“是故易有太极 是生两仪。”两者阴与阳也。阴阳爻不仅于一卦中以其‘爱恶相攻’而生吉凶 以其‘远近相取’而生悔吝。且于两卦中之阴阳两两相孚而旁通。又凡旁通卦，必二通于五，四通于初，上通于三。又旁通卦亦以二五先行为贵，三上继之或初四继之皆为可行之道。又旁通卦之爻位已正者（以《既济》之䷾为标准 故《既济》之《彖辞》谓：“刚柔正而位当也”）不变，未正之爻因旁通他卦而各得其正。

其五、二五得中 (the way of the Golden Mean) 。于《易》有谓：

- (1) 若夫杂物撰德，辨是与非，则非其中爻不备。(《系辞》)
- (2) 二与四同功而异位 其善不同。二多誉 四多惧 近也。三与五同功而异位 三多凶 五多功 贵贱之等也(《系辞》)

以六爻卦言之，初二三爻为内卦，四五六爻为外卦。得内卦之中是为二；得外卦之中是为五。得乎二与五是得中。以三爻卦

言之，其初为地。其上为天，居乎其中者人也。中国哲学智慧着重人之参与宇宙之创化。换言之，天地之活动出乎自然，因人居其中，且参与其活动，于是滋生种种价值。又以六爻卦言之，初二爻为地爻，三四爻为人爻，而五上为天爻。据《系辞传》言“三多凶”，“四多惧”，此言人之参与宇宙创化时时存戒惧之心，过与不及是为凶征，故应得乎中道。且应防微杜渐，去患于未然。人之参与宇宙创化以建立人文、懿美人生为鹄的，故以二五得中为得计。

其六、三才之道(human participation)。在《易》有谓：

(1) 六爻之动、三极之道“三极”者天、地、人之“三才”也。(《系辞》)

(2) 《易》之为书也，广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉，兼三材而两之故六。六者非它也，三才之道也。(《系辞》)

(3) 立天之道曰阴与阳；立地之道曰柔与刚；立人之道曰仁与义，兼三材而两之，故易六画而成卦。(《说卦》)

中国哲学以人之参与天地之化育为起点，故不犯印度佛学小乘以地、水、气、火四大为宇宙之本质，更不犯西洋哲学自笛卡尔以来两元论之困扰。谈哲学之主题有关“知识论”、“宇宙论”与“价值论”，必须体认“人之参与”，方不犯“心”与“物”、“内”与“外”、“主”与“客”种种二元论之相互啮衄。

又假如天地之内或者天地之外有所谓之价值，而此价值又不仅止限于有利于人之物质生活，例如有所谓之善恶、真伪、美丑之种种对立者，势必因为人之参与天地之创化而生。唯人能于社团中实施教化，使人类由芒芒然之蠢物而入于理性之思考，再由理性之思考而入于亲爱和谐。是故“人之参与”应是哲学智慧之起点，人类文化之根源。如西方人谈自然与人生每每自称以“客观”为标准：于是假设一客观之自然而无须人类参与；又假定有一客观的人生而不须自然与社团之参与，是乃妄诞之思考方式，徒劳无

功之探索也。

其七、成性存仁 (Humanity and its moral worth)。于《易》有谓：

(1) 一阴一阳之谓道，继之者善也；成之者性也；仁者见之谓之仁，知者见之谓之知。百姓日用而不知，故君子之道鲜矣（“矣”字或为“以明”之错简）（《系辞》）

(2) 子曰：“《易》其至矣乎！圣人所以崇德而广业也。知崇礼卑，崇效天，卑法地。天地设位而易行乎其中矣。成性存存（下一“存”字恐为“仁”字错简）道义之门。”（《系辞》）

(3) 《易》曰自天祐之 吉、无不利。（《系辞》）

中国哲学对于天地之认知，不认为天地（外在之自然界）为一无目的、无情义之机器 而认为天地之大德 目的 在生生。是故天地乃一场所 供人类之“利用厚生”且“安居”而“乐业”故《易》谓“精义入神 以致用也 利用安身 以崇德也”。是则天地有情有义，提供日月以贞明 四时寒暑以成岁 皆所以利益众生 并“鼓之舞之以尽神”所以促其“成性存仁”而步入道义之门也。

其八、化成天下 (Edification and World civilization)。于《易》有谓：

(1) 〔日月星辰〕天文也；文明以正人文也。观乎天文以察时变，观乎人文以化成天下。（《贲·彖》）

(2) 天地感而万物化生，圣人感人心而天下和平。观其所感而天地万物之情可见矣。（《咸·彖》）

(3) 天地之道恒久而不已也。利有攸往，终则有始也。日月得天而能久照，四时变化而能久成。圣人久于其道而天下化成。观其所恒，而天地万物之情可见也。（《恒·彖》）

天地有感得使万物化生。天地之化成，以其有日月寒暑，加之“鼓之以雷霆 润之以风雨”使草木、虫鱼、鸟兽 各遂其生 而能代

代相传。而人文之化成有赖于贤哲之士建立社会秩序、兴礼作乐、教世人以“为人之道”及谋生之技能，俾得贡献小我于大我，是为文明之世界。

其九、穷通变久 (The Principle of Renewal)。在《易》则谓：

(1) 神农氏没，黄帝尧舜氏作，通其变，使民不倦；神而化之，使民宜之。易穷则变，变则通，通则久。是以自天佑之，吉无不利。(《系辞》)

(2) 是故形而上者谓之道，形而下者谓之器，化而裁之谓之变，推而行之谓之通，举而错之天下之民谓之事业。(《系辞》)

《易》之为书重在“明天之道而察于民之故”。天之道在好生而生生不已。民之故端在革故鼎新，与时偕行。圣贤之行政重在“以美利利天下”，使人乐其生且敬其生。是故凡有关文物之制作及礼乐之设施必须因时变革，以求人民生活之进步及道德意识之增强。如由渔猎而入于农耕，由结绳而入于文字，是乃人文进化必需之变革。至于兴礼作乐亦必需因社群之好尚，随时代与环境而有所变通。否则如目前西方社会之好尚日新月异，崇尚奢华，不仅未必促进民族文化之进步，且以迎合低级趣味，导致腐败堕落，是则违背穷、通、变、久之通则矣。

其十、保合太和 (The Comprehensive Harmony)。于《易》有谓：

(1) 大哉乾元，万物资始，乃统天。乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞，首出庶物，万国咸宁。(《乾·彖》)

(2) 至哉坤元，万物资生，乃顺承天。坤厚载物，德合无疆，含弘光大，品物咸亨。(《坤·彖》)

“保合太和”者乃全体和谐之谓也，即言居于时空之事物小而粒子、原子，大而星云体系，其奇妙壮观之生物竞争之世界以及人文价值之世界，无不一一“相即”、“相入”。“相即”者相互依成也，

“相入”者创化生生也。《易》于《乾·彖》谓“万物资始”、“六位时成”于《坤·彖》谓“万物资生”、“德合无疆”前者指时间之功能，后者指空间之功能。时空者乃万物资生之场所也。

又一切存有无不具有其主体形状“刚柔有体”及其目的需要（“成性存仁”）又以其“相即”、“相入”而使创化生生，而生生不息。其见诸于人文社会则为“相爱”、“相悦”，但“爱悦”之间许有颠倒倾慕，紧张悲喜。是故谈和谐应有层次：（一）个人身心之和谐，（二）家庭夫妻亲友之和谐，（三）社会团体间之和谐，（四）国与国之和谐，（五）世界和谐。诚如《易》之所云：“含弘光大”、“各正性命”、“保合太和”、“万国咸宁”。

犹有进者，中国儒家形上学之经典盖出诸三代贤哲之有“见天下之赜而拟诸其形容”又以其“见天下之动而观其会通”，于是发乎智慧而建立形上学之体系，其目的在“所以崇德广业”者也。不幸自战国时齐稷下之士逞口舌之辩，以阴阳五行为事物之本，并以五行之相生相克以代替宇宙之创化生生。迨乎两汉说《易》者或以阴阳演说灾异，或杜撰讖决，倡言祸福。宋儒纳道家之“河图”、“洛书”入《易》，泛滥为术数、讖纬、人生出处进退之学。民国年来治《易》者除摭拾旧闻外，有以《易》谈古代天文学，倡言“八卦历谱”者，纯然出诸凭空之想像，于《易》无据。又有将《九章算术》推诸伏羲之始作八卦（三国时人刘徽序）者，近人并将八卦、天干、地支、五行、三才种种牵强比附于数学理论之中，且以今日之二元式数学（0与1）谓出自“易有太极，是生两仪”者，巍然坐上。

夫《易》之为书在阐述形上之理，与今日西方物理学、天文学无关。就古今中外数学而言，《易经》非一数学书也。至于就《易》谈“兵略”、“音律”、“医道”等等^①，姑无论其如何言之成理，持之有故，但无不托诸空泛之想像，于事、于理皆无确实证据，亦难于诉诸经验与理性。就“医学”而言，若只建立于阴阳五行相互关系过分简

化之理论基础之上，且无病理及药理之实验证明，是则中国之医学犹在揣摩想像过程之中，故进步迟缓。总之，学《易》而不得见其“学贯天人”形上之理而斤斤于以之比傅西方之科技以自豪，此项出诸“古已有之”自我陶醉之心理殊为可悯。古代贤哲思想之博大精深见于《易》者而后代学人不能光大之且误解之是可悲也。

本书于1979年在台北文成出版社出版，1998年获得文景书局林永喜贤伉俪之助再版。今蒙吉林大学古籍研究所吕绍纲教授推荐，由上海古籍出版社出版，并蒙东海大学俞懿娴教授对本书详加校读改正其中错字简字与先前出版的《易辞新诠》并得与大陆读者相见，石泉深以为幸。

2003年石泉在美

《龚自珍全集》第一辑，上海人民出版社。

② 程石泉：《易学新探》后附《雕菰楼易义》台北文景书局。

焦循：《雕菰楼易学五书》：《易图略》、《易章句》、《易通释》、《易话》、《易广记》见《皇清经解丛书》。

《易学应用之研究》第一集 台北中华书局。